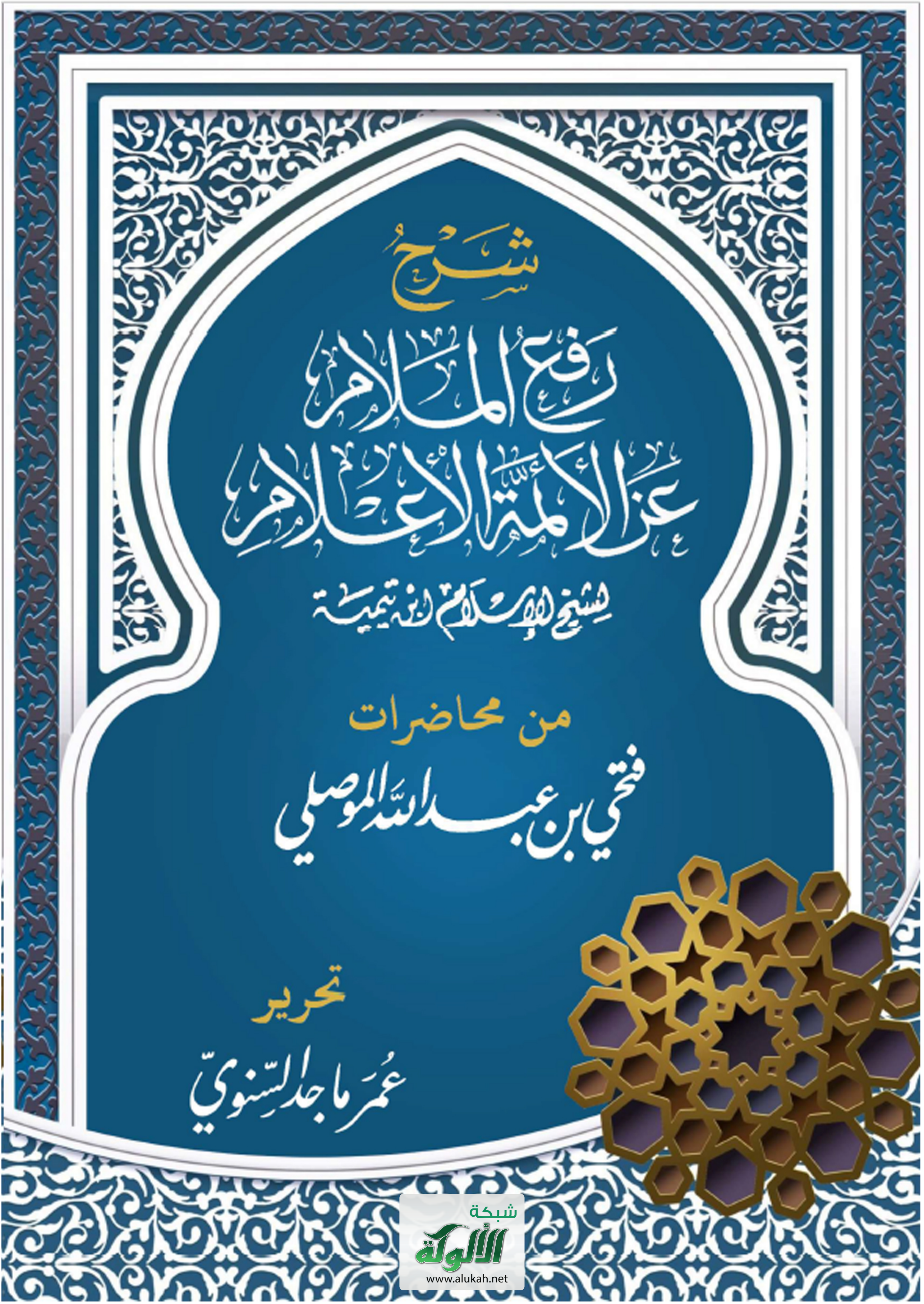

شرح
رفع الملام عن الأئمة الأعلام
لشيخ الإسلام ابن تيمية
من محاضرات
فتحي بن عبد الله الموصلي
تحرير
عمر ماجد السنوي
شبكة الألوكة
www.alukah.net

شـرح

رَفـع المَلام
عَن الأئمَّة الأعْلام

فهرسة المكتبة الوطنية:

٢٧٧,٢٢١

س ٩٩٩ السنوي، عمر ماجد

شرح رفع الملام عن الأئمة الأعلام، فتحي عبد الله الموصلي، عمر ماجد السنوي، ط١ ، الموصل، مطبعة الشاملة (٢٠٢٣).

٣٨٠ ص ؛ ٢٤ سم .

١. الخلاف (فقه إسلامي).
أ. الموصلي، فتحي عبد الله. ب. العنوان.

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: (١٦٥) لسنة (٢٠٢٣)



طُبِعَ في

المَوصِل، العِرَاق

الطَّبعَة الأولى

١٤٤٤هـ، ٢٠٢٢م

شـرح

رَفـع المَلام عَن الأئِمَّة الأعْـلَام

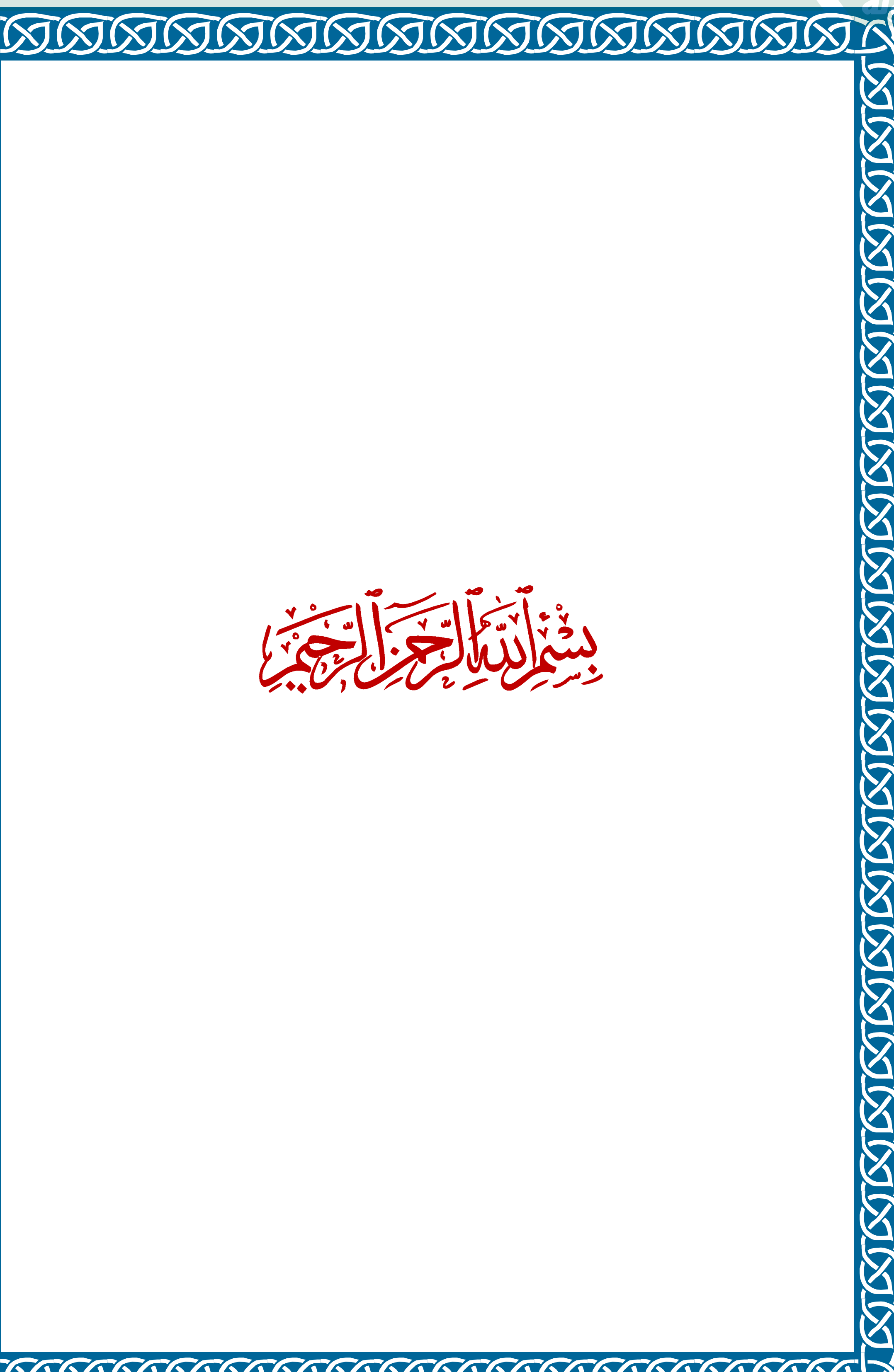
لِشَيخ الإسْلام ابْن تَيميّة

مِن مُحاضَرات فَضيلَة الشَّيخ

فتحي بن عبد الله الموصليّ

فرّغَها وحرّرَها وقدّمَ لهَا
وفهرَسَ مَوضُوعاتِها ومَسائلَها وفوائِدَها

عمر بن ماجد السِّنَـويّ


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس الإجمالي



مقدمة المحرر

اللَّهُمَّ لك الحمد علىٰ نِعَمك الباطنة والظاهرة، ولك الحمد علىٰ البَيِّنات الباهرة، ولك الحمد علىٰ الدلائل الناصرة، لك الحمد مولانا مَوصولًا في الأُولىٰ والآخِرة.

والصلاةُ والسلامُ علىٰ سائر الأنبياء والمرسَلين، وعلىٰ خاتمهم المبعوث رحمةً للعالَمين، وعلىٰ أهل بيته وصحابته أجمعين، وعلىٰ مَن اتّبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدِّين.

أما بعد:

فإنَّ مِن نِعَم اللهِ علىٰ الأمّة أنْ هيَّأ لها في كلِّ زمان مَن يُصلِحُ مِن أحوالِهَا، لِيَستَنقذَها مِن مُستنقَع أوْحالِهَا، ويَنتشِل مَن يُريدون الهدىٰ، مِن بَراثِن أهل الغيِّ والهوىٰ، فيُنير لهم الدُّروب، ويُحيي منهم القُلوب، ويُقِيم الحُجّة علىٰ الرَّاغب بالحقيقة، وعلىٰ الرَّاغب عنها من سائر الخَليقة، ﴿لِيَزِيدَ الَّذِينَ آمَنُواْ هُدًى﴾ ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾.

وإنَّ من هؤلاء المصلِحين الّذين اشتهر ذِكرهم وعَلا صِيتهم: شيخَ الإسلام وعلَم الأعلام تقي الدين أبا العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحرّاني،



الشهير بابن تيميّة، المتوفىٰ سنة (٧٢٨هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ فقد كان إمامًا مجتهدًا مجدِّدًا موسوعيَّ المعرفة حادَّ الذكاء كبيرَ النفْس متجرِّدًا للحقِّ -نحسبه والله أعلم به-. وليس هذا مَوضِعُ ترجَمته، فهو أشهر مِن أن يُترجَم له، وهو مِن أكثر مَن عُملت له التراجِم، إنما التَّنويه بأهْل الفَضل واجب.

وإنَّ صاحِبَ هذا الشرح الذي بين أيدينا ممّن سار علىٰ نهج المصلِحين، وكانت له الأيادي البيضاء في الساحة الإسلامية المعاصرة، علىٰ المستوىٰ العلميّ الدينيّ، والتعليميّ التربويّ، والدعويّ الإعلاميّ، والاجتماعيّ، والسياسيّ.

ترجمة الشارح:

وهو شيخنا وأستاذنا العالِم الفَقيه المفسِّر، أبو عبد الله، فتحي بن عبد الله بن سلطان المَوصليّ.

وُلِدَ شيخنا في العراق بمدينة المَوصل، عام (١٩٦٥م). وهناك نشأ وترعرع، في أسرة عربية عريقة، محافِظة علىٰ العادات والقِيَم.

وقد سلَكَ في التعليم النظامي، ثُمَّ الأكاديمي، حتَّىٰ أنهىٰ دراسته الجامعية في كلية القانون والسياسة. وكان في الوقت نفسه يطلب العلم الشرعيَّ منذ صغره، فجالَس العديد من مشيخة بلده، وتلقَّىٰ عنهم، واستفادَ من علومهم.



ثم جالَ في سبيل طلب العلم -علىٰ الرغم من خطورة ذلك آنذاك-، فرحلَ إلىٰ كردستان مرارًا، ثم إلىٰ بلاد الشام.

ومن أبرَز شيوخه الكبار الذين تأثر بهم وأشاد بمنهجهم وعِلمهم:

- الشيخ العلّامة المحدِّث: محمد ناصرالدين الألباني (ت ١٩٩٩م).
- والمحقِّق المحدِّث الملّا: حمدي عبد المجيد إسماعيل (ت ٢٠١٢م).

كما جالَ في سبيل الدعوة والتعليم، فسافر إلىٰ عدد من محافظات بلده العراق. ثم كانت هجرته إلىٰ الأردنّ في أوائل تسعينات القرن الماضي، وهناك كان اتصاله بالشيخ الألباني وتلامذته، وأُوكِل إليه مهمة الإشراف علىٰ إصدار "مجلة الأصالة"، والتي كانت تصدر بلبنان في سنواتها الثلاث الأُوَل، ثم صارت تصدر بالأردنّ، وتوقفت سنة (٢٠٠٧م).

ثم سافر شيخنا إلىٰ الإمارات العربية، وعمل مستشارًا علميًا في جمعية دار البر، فكان له أثر في نشاطاتها العلْمية أثناء وجوده فيها.

ثم انتقل إلىٰ البحرين ليدرِّس في معاهدها الشرعية، ويحاضر في مساجدها، مما أثّر بصورة كبيرة علىٰ مسار الدعوة الإسلامية والتعليم الديني فيها؛ فأُوكِل إليه منصب رئيس اللجنة العلمية للدعوة والإرشاد في جمعية التربية الإسلامية بالبحرين.

ثم عاد شيخنا الموصلي إلىٰ الأردنّ، والتي لم تنقطع زياراته إليها، وبخاصة مشاركاته في الدورات العلمية التي يقيمها مركز الإمام الألباني،



فمكث فيها هذه المرّة نحوًا من ثلاث سنوات كانت حافلة بالتعليم والدعوة. وفي ذلك الحين توثّقت صلتي بشيخنا -حفظه الله-، وكانت من أبرز نشاطاته في تلك الآونة: برامجه على قناة الأثر الفضائية، وقد شرفتُ بصحبته في حلقاتٍ عِدّة من تلك البرامج، يومَ كنتُ أعملُ في القناة مقدِّمًا إعلاميًا.

وفي تلك الفترة أيضًا درَسْنا على شيخنا في التفسير وأصوله، وفي قواعد الفقه وأصوله، وفي الحديث وفقهه، وفي التربية والسلوك. فضلًا عن المجالس الخاصة. جزاه الله عنا خير الجزاء.

ثم انتهى المقام بشيخنا أن يستقر منذ عام (٢٠١٧م) في البحرين وينال جنسيَّتها، وعُيِّن مستشارًا في دائرة الأوقاف التابعة لوزارة العدل والشؤون الدينية والأوقاف، ورئيسًا لقسم البحوث وشؤون المساجد فيها.

وما زال يتنقّل في سبيل الدعوة والتعليم من بلد إلى بلد، كالكويت، والسعودية، والسودان، وتركيا، وغيرها.

وأما مؤلَّفات شيخنا الموصلي، فهي وإن كانت قليلة العدد بحكم اهتمامه بالتدريس أكثر من التأليف، إلا أنها مع ذلك غزيرة الفائدة، فريدة الطرح، مسبوكة اللفظ، محبوكة المعنى. وهي:

١. التبيان في تأصيل مسائل الكفر والإيمان. صدرَ عن مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٣م.





٢. أصول نقد المخالف. صدرَ عن مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٦م. وقد قام الشيخ فارس بن يوسف المصري باختصاره وتلخيصه، في كتيب صغير، نشره سنة (٢٠١٥م).

٣. فقه الحوار مع المخالف. صدرَ عن الدار الأثرية، عمّان، ٢٠٠٧م.

٤. الضوابط الشرعية في الدفاع عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر الدولي (نبي الرحمة محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الذي نظمته الجمعية العلمية السعودية للسنة وعلومها، خلال الفترة ٢٣-٢٥ شوال ١٤٣١هـ.

٥. نازلة العراق بين ظلم السياسة وفجور البدعة. صدرَ عن مكتبة الغرباء، عمّان، ٢٠٠٩م.

٦. التعامل مع غير المسلمين. بحث بالاشتراك مع الأستاذ عبد الحق التركماني، نالا به جائزة نايف بن عبد العزيز للسنّة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، في فرع السنة النبوية، سنة (٢٠١٠م).

٧. المقدّمات العلميّة في تأصيل الأحكام المكيّة. صدرَ عن دار الألوكة، الرياض، ٢٠١٢م. وهو الكتاب الذي نال به جائزة المرتبة الأولى في المسابقة الدولية التي أقامتها شبكة الألوكة في العام نفسه.

٨. دعوة السلف: فضيلة الاكتساب، وحقيقة الانتساب. صدر عن دار ابن الجوزي، الرياض، ٢٠١٣م.

٩. متن القواعد العلمية في النوازل العصرية. صدر عن دار لطائف



للنشر والتوزيع، الكويت، ٢٠١٦م.

ولشيخنا المَوصلي بعض الدراسات المنشورة في "مجلّة الأصالة"، نذكرها بحسب تسلسلها الزمني:

١٠. حُكم صرف العُملات. العدد ٤، (شوال ١٤١٣هـ= ١٩٩٣م). والعدد ٥، (ذو الحجة ١٤١٣هـ= ١٩٩٣م). والعدد ٦، (صفر ١٤١٤هـ= ١٩٩٣م).

١١. التوحيد وأثره في الولاية الشرعية. العدد ٢٠، (محرم ١٤٢٠هـ= ١٩٩٩م). والعدد ٢١، (ربيع الآخر ١٤٢٠هـ= ١٩٩٩م).

١٢. الساعي إلىٰ سبيل الرشاد. العدد ٢٢، (جمادىٰ الآخرة ١٤٢٠هـ= ١٩٩٩م). والعدد ٢٤، (شوال ١٤٢٠هـ= ٢٠٠٠م).

١٣. المحاسَبة وأثرها في تحقيق الإيمان. العدد ٢٧، (ربيع الآخر ١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م).

١٤. منهج شيخ الإسلام في كشف بدعة الخوارج. العدد ٢٨، (جمادىٰ الآخرة ١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م).

١٥. ضوابط الكلام في أنواع الكفر وتقسيماته. العدد ٢٩، (شعبان ١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م).

وكان لي شرف نشر الكثير منها علىٰ شبكة الإنترنت، بتصويرها علىٰ الماسح الضوئي، سائلًا الله أن ينفع بها ويتقبل منا ومن شيخنا.

كما أنّ لشيخنا الموصلي مقالات منشورة في بعض المجلّات، كـ"مجلة

الأصالة" نفسها -وهي غير الدِّراسات المتقدِّم ذِكرها-، و"مجلة الفرقان" الكويتية -التابعة لجمعية إحياء التراث الإسلامي-، و"مجلة رؤىٰ" العراقية -التي قمتُ بإنشائها ورئاسة تحريرها-، وفي بعض المَواقع والمُنتديات الإلكترونية. يضاف إليها خواطره العلمية والدعوية التي يبثها في وسائل التواصل الاجتماعي الإلكترونية.

وله أيضًا دروس صوتية ومرئية، منشورة علىٰ شبكة الإنترنت، في فنون متنوعة: السلوك، والتفسير، والحديث، والعقيدة، والسياسة، والفقه وأصوله وقواعده، وغيرها.

أمَّا كتب التراث التي عُني شيخُنا بشرحها وخدمتها وتقريبها للطلبة، فهي كثيرة العَدد متنوِّعة الفنون، وله عناية خاصة بتُراث شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فهو -بحقّ- ممن استوعبَ هذا التُّراث وفَهِمهُ حقَّ الفَهْم، بعيدًا عن غلوّ الغالين من أصحاب الأفكار التكفيريّة، أو أصحاب الجرح والتعديل المنفلت، أو أصحاب الحزبيّات السياسية، وبعيدًا عن أصحاب الفلسفات الغربيّة المدخولة المخذولة.

وكان من الكتُب الّتي شرحَها شيخُنا هذا الكِتاب الّذي بيْن أيدينا.

هذا الكتاب:

وهو كتاب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» من تصنيف شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو من أهم الكتب المؤلَّفة في علم أصول الخلاف، وله



طبعات كثيرة منذ القرن التاسع عشر حتىٰ الآن، كما أن مخطوطاته متعددة. وأحسنُ طبعاته هي طبعة دار العاصمة، بالرياض، سنة (٢٠١٣م)، فقد أخرجَها محقِّقُها عبد الرحمن الجميزي عن سَبع نُسَخ خطِّيَّة، أقدمُها نسخة المتحف العراقي المنسوخة سنة (٨٠٠هـ).

وقد لقي كتاب «رفع الملام» اهتمامًا وإشادة من العلماء، منذ زمن مؤلفه حتىٰ عصرنا الحاضر، سأقتصرُ علىٰ ذِكر بعض ما وقفتُ عليه منها. أما عناية المعاصرين به فهي كثيرة جدًا، وميسور الاطلاع عليها لكل أحد في ظلّ وسائل التواصل الحديثة.

١. قُرئ الكتاب وسُمع علىٰ مؤلفه ابن تيمية، وقد سَجَّل هذا السماع تلميذُه الذهبي في آخر إحدىٰ نُسَخِه المخطوطة التي لم تصل إلينا فيما يبدو، وقد ذكَر ذلك غير واحد من تلاميذ ابن تيمية، منهم: ابن عبد الهادي المقدسي في كتابه «العقود الدرية» (ص٢٥) فقال: (وقرأتُ علىٰ آخِر هَذا الكِتاب [أي: «رفع الملام»] طبقةً بِخَطِّ الذَّهَبيّ يَقُول فِيهَا: سُمع جَمِيعُ هَذا الكِتاب علىٰ مُؤَلِّفه شَيخِنا الإِمَام العَالِم العَلّامَة الأوحَد شَيخ الإِسْلام مفُتي الفِرَق قُدوة الأُمَّة أُعجُوبة الزَّمَان بَحر العُلُوم حَبر القُرْآن تَقِيّ الدّين سيِّد العِباد أَحْمَد بْن عَبد الحَليم بْن عَبد السَّلام بْن تَيْمِيَّة الحَرَّانِيّ رَضِيَ اللهُ عَنهُ).

٢. وذكَر ابن ناصر الدين الدمشقي في كتابه «الرد الوافر» (ص٥٧) أنّ ابن الزملكاني كتبَ علىٰ كتاب «رفع الملام» ما نصّه: (تأليف الشيخ الإمام

العالم العلامة الأوحد الحافظ المجتهد الزاهد العابد القدوة إمام الأئمة قدوة الأمة علامة العلماء وارث الأنبياء آخر المجتهدين أوحد علماء الدين بركة الإسلام حجة الأعلام برهان المتكلمين قامع المبتدعين محيي السنة ومَن عظُمت به لله علينا المنة وقامت به علىٰ أعدائه الحجة واستبانت ببركته وهديه المحجّة تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني).

٣. ومن عناية تلاميذ ابن تيمية بهذا الكتاب أن يحتفي به تلميذه ابن قيم الجوزية فيكاد يفرغه جميعه في الفصل الثالث والعشرين من كتابه «الصواعق المرسلة»، بعنوان (أسباب الخلاف الواقع بين الأئمة بعد اتفاقهم علىٰ أصل واحد وتحاكمهم إليه وهو كتاب الله وسنة رسوله).

٤. وقال السفاريني في كتابه «كشف اللثام» (٥٠٣/٦): (وأسباب الاختلاف كثيرة جدًّا، وقد ذكر جميعها أو مجموعها شيخ الإسلام ابن تيمية -قدس الله روحه- في كتابه: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»).

٥. وقال محمد بن عبد الوهاب -كما في «الدُّرر السَّنيّة» (٨٨/٤)-: (وأهل العلم لهم من الأعذار إذا اجتهدوا ما لا يخفىٰ علىٰ طالب العلم، وقد ذكر شيخ الإسلام في كتابه «رفع الملام» ما فيه كفاية لمن وفقه الله).

٦. وقال نعمان الآلوسي في كتابه «جلاء العينين» (ص١٨): (وألف في أغلب العلوم التأليفات العديدة وصنف التصانيف المفيدة... ومن تصنيفاته... كتاب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»).



٧. وقال جمال الدين القاسمي في كتابه «الجرح والتعديل» (ص٢٦): (ومن أنفع ما أُلف في هذا الباب كتاب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله، فإنه جديرٌ لو كان في الصين أن يُرحل إليه، وأن يُعض بالنواجذ عليه).

٨. وقد أشاد بكتاب «رفع الملام» محمود شكري الآلوسي في غير ما موضِع من كتابه «غاية الأماني» (١/١٠١، ٣٠٨، ٤٩٧) و(٢/١٩٢، ٤٤٢).

٩. وقال ابن باز في «مجموع فتاواه ومقالاته» (٢٧/٤٦٠): (كما بسط ذلك الإمام العلامة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه الجليل «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» وقد أجاد فيه وأفاد وأوضح أعذار أهل العلم فيما خالفوا من الشرع، فليراجَع فإنه مفيد جدًّا لطالب الحق).

١٠. ومن مظاهر العناية بهذا الكتاب أن بعض العلماء لخّصوه وهذَّبوه، منهم ابن عثيمين، إذْ قال في «تفسيره» (سورة الشورىٰ: آية ١٠): (أسباب الاختلاف كثيرة، ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» وهو كتاب مختصر نافع، لخّصناه وزدنا عليه بعض الشيء، وذكرنا الأمثلة التطبيقية علىٰ القواعد التي ذكرها رحمه الله في كتابنا -رسالة صغيرة- اسمها: اختلاف العلماء).

أما مضمون كتاب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» فيمكن تلخيصه علىٰ النحو التالي:

قدَّم المصنِّف لمادّة كتابه بمقدِّمات خمسٍ ممهِّدات؛ الأولىٰ: أنّ مدار



الأحكام بالذم والمدح ووجوب الموالاة من عدَمها متعلّق بوصفين عظيمَين هما "العلم" و"الإيمان". والثانية: أنّ لفظ "المؤمنين" لفظ عام يدخل تحته عدة موصوفِين ليسوا علىٰ مرتبة واحدة، فأوّل مَن يدخل فيهم هم الصحابة، ثم أتباعهم من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء. والثالثة: أنّ الله اختص هذه الأمة من بين الأمم بأن جعل خيارها علماءها. والرابعة: لا يوجد إمام من الأئمة المقبولين يتعمّد مخالفة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ. والخامسة: أن العلماء المعتبرين متفقون جميعًا اتفاقًا يقينيًّا علىٰ وجوب اتباع رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ. وقد خلُص من هذه المقدِّمات إلىٰ أنّهم لأجل ذلك كله كانوا أحقّ بالإنصاف والإعذار ورفع الملام.

ثمَّ شرَع المصنِّف في بيان أعذار العلماء الذين تركوا بعض حديث رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فأجملَها في ثلاثة أصناف رئيسة، هي في حقيقتها ترجع إلىٰ:

١. صحة الدليل،
٢. وصحة الدلالة،
٣. ووجود المعارض.

ثمَّ بيَّن المصنِّف أنّ هذه الأصناف الثلاثة تتفرَّع إلىٰ عشرة أسباب متعدِّدة، يَذكرُها مع شَرْحِها والتمثيل لكلٍّ منها. وسيلاحِظ القارئ الفطِن أنّ الصِّنفَ الأوّل ستتعلّق به الأسباب الخمسة الأولىٰ، والصِّنفَ الثّاني





سيتعلّق به السببان السادس والسابع، وأمّا الصِّنفُ الثّالث فستتعلّق به الأسباب الأخيرة: الثامن والتاسع والعاشر.

ومجمَل الأسباب العشرة:

١. أنّ العالِم قد لا يبلغه الحديث، فيقول في تلك المسألة بموجب ظاهر آيةٍ أو حديثٍ آخَر أو قياسٍ أو استصحاب، وهذا السبب هو الغالب، لكون الإحاطة بحديث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم تكن لأحد من الأمة.

٢. عدم ثبوت الحديث عند العالِم، أي أن يكون بلَغَه بطُرقٍ ضَعيفة، بينما بلَغ غيرَه بطُرقٍ صحيحة.

٣. اعتقاد العالِم ضعف الحديث باجتهادٍ قد خالَفَه فيه غيرُه؛ حيث معرفة أحوال الرجال علم واسع:

- فقد يعتقد أحدهم بأن المحدث بالحديث ليس بثقة ويعتقده الآخر ثقة ولكلٍّ منهما أسبابه، كوجود سبب جارح يعتقده الآخر ليس جارحًا.

- أو يعتقد في الراوي بأنه رواه حال الاضطراب والاختلاط، كالذي تحترق كتبه التي يروي منها، أو يتغير حفظه.

- أو يكون العالِم ممن يَعتبِر بحديث أهل مصرٍ من الأمصار دون غيرهم، كأن يعتقد بعدم الاحتجاج بحديث عراقي أو شامي إن لم يكن له أصل بالحجاز، لأن أهل الحجاز في رأيه قد ضبطوا السنة فلم يشذ عنهم منها شيء.





٤. اعتقاد العالِم شروطًا في خبر الواحد العدل الحافظ يخالفُه فيها غيرُه، كشرط عرض الحديث علىٰ الكتاب والسنة، أو شرْط أن يكون المحدِّث فقيهًا إذا خالف قياس الأصول، أو شرْط انتشار الحديث، إلىٰ غير ذلك من الشروط التي يختلف فيها العلماء.

٥. أن يكون العالِم قد بلغه الحديث وثبت عنده لكنه نسِيَه، وقد حصل عند كثير من السلف والخلف مثل ذلك.

٦. عدم معرفة العالِم بدلالة الحديث؛ بسبب غرابة اللفظ، أو اختلاف المعنىٰ في لغته وعرفه عن لغة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيحمله علىٰ لغته بناءً علىٰ أن الأصل بقاء اللغة. أو أن يكون اللفظ مشتركًا أو مجملًا أو نحو ذلك، فيحمله علىٰ الأقرب عنده. أو أن تكون دلالة النص رمزية يتفاوت العلماء في إدراكها وفهم وجوه الكلام منها.

٧. اعتقاد العالِم عدم وجود دلالة في الحديث علىٰ أمرٍ ما، والفرق بين هذا السبب وما قبله كَون الأول لم يعرِف جهة الدلالة، أما الثاني فقد عرَف جهة الدلالة لكنه اعتقد أنها ليست صحيحة، كأَنْ يكون لديه من الأصول ما يردُّ تلك الدلالة؛ فتراه يعتقد العام المخصوص ليس بحجة، أو المفهوم ليس بحجة، أو العموم الوارد مقصور علىٰ سببه، أو الأمر المجرد لا يقتضي الوجوب أو لا يقتضي الفور، أو المعرَّف باللام لا عمومَ له، أو الأفعال المنفيّة لا تَنفي ذواتها ولا جميع أحكامها، أو غير ذلك.



٨. اعتقاد العالِم أنّ تلك الدلالة قد عارضَها ما دلّ علىٰ أنها ليست المرادة فيُرجِّح غيرها عليها، لأنّ تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها علىٰ بعض بحرٌ خِضَم، كمعارضة العام بالخاص، أو المطلق بالمقيد، أو الحقيقة بما يدل علىٰ المجاز.

٩. اعتقاد العالِم أنّ الحديث يعارض الاتفاق علىٰ دلالة آية أو حديث آخر أو إجماع، بما يدل علىٰ ضعفه أو نسخه أو تأويله إن كان قابلًا للتأويل.

١٠. اعتقاد العالِم أنّ الحديث معارَض بما لا يعتقده غيره معارِضًا أو لا يكون في الحقيقة معارِضًا راجحًا، كمعارضة كثير من الكوفيين الحديث الصحيح بظاهر القرآن، ثم قد يعتقد ما ليس بظاهر ظاهرًا لما في دلالات القول من وجوه كثيرة.

ومن حِرص المصنِّف علىٰ السُّنّة، أنّه قام بقطع الطريق علىٰ مَن سيجعل مِن هذه الأسباب العشرة مسوّغات لترك السنة، والحقيقة أنّها لإعذار المخالِفين من أهل العلم، لكي ترتفع عنهم اللائمة ولا يلحق بهم الوعيد؛ فقد أبان المصنِّف أن هذه الأسباب الظاهرة، أو غيرها مما لم نطّلع عليها، أو لم نُدرِك موقع احتجاج العالِم بها، أو لم تبلغنا، كلّها لا تفيد جواز ترْك قولٍ ظهرت حجته بحديثٍ صحيحٍ إلىٰ قول عالِم آخَر يحتمل أن يكون معه عذر يَدفع به هذه الحجة، إلّا أنّ تطرُّقِ الخطأ إلىٰ قول العلماء أكثر من تطرُّقه إلىٰ الأدلة الشرعية.





وتكلَّم المصنِّف عن أقسام مَن تركَ مِن العلماء العملَ بحديثٍ ما، وأن تركهم لا يخلو من أحد ثلاثة:

١. أن يكون تركًا جائزًا كمن ترَكه للأسباب المتقدِّم ذكرها، مع عدم تقصيره في البحث والطلَب، ومع حاجته إلىٰ الفتيا أو الحُكم.
٢. أن يكون تركًا غير جائز، فهذا مشمول بالوعيد، وهو لا يكاد يصدر من الأئمة إن شاء الله.
٣. أن يكون تركًا باجتهاد قاصر عن إدراك الحكم، وغير منضبط بضوابط الاجتهاد المعتبر في المسألة، فهذا يُخاف عليه من الوعيد.

وحتىٰ الذي يُخشىٰ عليه الوعيد لا يُجزَم له بذلك علىٰ التعيين، فقد ذكرَ المصنِّف موانع لحوق الوعيد، وهي: التوبة، والاستغفار، والحسنات الماحية للسيِّئات، وبلاء الدنيا ومصائبها، وسائر المكفِّرات، وشفاعة شفيع مطاع، ورحمة الله عز وجل. ولن تنعدم تلك الأسباب إلا في حق الذين عتوا وتمردوا من أصحاب الهوىٰ وأنصار الباطل والذين يجزمون بالرأي عن جهل فيقولون علىٰ الله بغير علم، فهؤلاء هُم أهل الوعيد.

ثم انتقل المصنِّف إلىٰ بيان أقسام الأحاديث، من حيث قطعية السند والمتن، ومن حيث ظاهرة الدلالة غير القطعية، وأنّ كِلا هذَين القسمَين يفيد وجوب العلم والعمل، وأنّ هذا هو مذهب عامة السلف، بخلاف ما ذهب إليه بعض أهل العلم، فردَّ عليهم المصنِّف بردود محكمة التأصيل واضحة التمثيل.



ثم أوردَ المصنِّفُ استشكالًا يتعلَّق بالوعيد الذي يلحق بعض الأعمال المختلَف في حُكمِها، وأنّ البعض يجادل فيقول (لو اقتصرنا علىٰ إلحاق الوعيد بالأعمال المتفق علىٰ تحريمها دون المختلَف فيها، لكيلا يدخل بعض المجتهدين تحت هذا الوعيد لأنّ عقوبة محلل الحرام أكبر من عقوبة فاعله) فأجاب المصنِّف عن هذا الاستشكال وما تفرَّع عنه بجواب طويل زاد علىٰ شَطر حَجم الرسالة، وقسّم هذا الجواب إلىٰ اثني عشرَ وجهًا، أبدع فيها بما أوتي من قوة الحِجاج، وسعة الاطلاع، ودقّة الفهم.

وخلاصة جوابه أنّ نصوص الوعيد من الكتاب والسنة كثيرة جدًا، والقول بموجبها واجب علىٰ العموم والإطلاق، من غير أن نعيّن أحدًا بعينه فننزلها فيه، لإمكان التوبة في حقه، والحسنات الماحيات، وغيرها من مسقطات العقوبة الأخروية. وهذه السبيل هي التي يجب سلوكها، فإنّ ما سواها طريقان خبيثان:

أحدهما: القول بلحوق الوعيد لكل فرد من الأفراد بعينه، بدعوىٰ أن هذا القول عملٌ بمقتضىٰ النصوص. وهذا أقبح من قول الخوارج المكفِّرين بالذنوب، وفساده معلوم بالاضطرار من دين الإسلام.

والطريق الآخَر: ترك القول والعمل بموجب أحاديث رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ظنًّا أنّ القول بموجبها مستلزم للطعن فيمن خالفها. وهذا يجرُّ إلىٰ الضلال والمروق من الدين كحال أهل الكتاب، الذين اتخذوا





أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله.

فلا بدَّ أن نؤمن بكل ما صحّ من السنّة، ولا نتّبع بعضها دون بعض، فإن ذلك خروج عن الهدي القويم والصراط المستقيم.

بين ابن تيمية وابن حزم:

يتساءل الكثير من المتتبعين لأحوال أهل العلم ومناهجهم وطروحاتهم: هل تأثَّر شيخ الإسلام ابن تيمية بالإمام ابن حزم رَحِمَهُمَاٱللَّهُ؟

والجواب الذي نجهر به ونجزم به: أنّ ابْن تيمية من أكثَر العُلماء تأثُّرًا بابْن حزم، فقد قرأ تراث ابْن حزم واستوعبه وتشرّبه. بل ليس من الكذب في شيء إن قيل بأنه أعاد صياغته في سائر كتبه الفقهية والعقدية.

وتكاد الكلمة تتفق على أنه لم يأتِ بعد الأئمة الأربعة في القرون الأولى كابن حزم في القرن الخامس، ولم يأتِ بعد ابن حزم كابن تيمية في القرن السابع. وهذا لا ينافي القول ببروز فقهاء أكابر كثر ومجدِّدين على امتداد التاريخ، وعلماء في سائر الفنون كانت لهم الريادة في آحادها، إلا أننا عندما نتحدث عمّن اجتمعت له آلة الاجتهاد الكاملة، مع تأثير عميق في الأمّة الإسلامية، فستكون لهؤلاء ميزة عن غيرهم.

جاء ابن حزم في زمان كانَ الرأي قد توحَّد على لزوم تقليد مذهب من المذاهب الأربعة وعدم جواز الخروج عنها، بَل قُعِّدَت القواعدُ على



عدم جواز الاجتهاد أصلًا! فمِن هنا كان نضال ابن حزم نضالًا مريرًا في سبيل فتح باب الاجتهاد، وإبطال دعاوىٰ التقليد والجمود، والنهي عن تقديس أقوال مَن هُم دون رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.

فشكَّل ابنُ حزمٍ مرحلةً جديدة، زلزلَت المسلَّمات المُبتدَعة والجهالات المُتَّبَعة، وسار علىٰ دربه واستنار بسراجه علماء آخرون من بعده، كان أبرز هؤلاء العلماء: ابنُ تيمية الحرانيّ. لذلك قال الأستاذ الدكتور عبد الحليم عويس في كتابه «ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي» (ص٣٥١): «وفي سنة (٦٦١هـ) ولد بِحرّان الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، فكان أينع ثمرة أبرزَها تيّار الدعوة إلىٰ ضرورة الاجتهاد الّذي هزَّ العقل الإسلامي هزَّة عنيفة وهو التيار الذي غذّاه وجاهد في سبيله ابن حزم (ت ٤٥٤هـ)».

كيف لا يكون هذا حال ابن تيمية وهو الذي قال عنه تلميذه الصفدي في ترجمته له في كتابه «أعيان العصر» (١/١٤٢): «قد تحلّىٰ بـ(المحلّىٰ)، وتولّىٰ من تقليده ما تولّىٰ، فلو شاء أوردَه عن ظهر قلب».

ولهذا لم يكن مبالِغًا شيخُنا مشهور بن حسن آل سلمان حين قال -في كلمة منشورة له علىٰ موقعه الرسمي الإلكتروني-: «ابن تيمية وابن القيم هما ابن حزم المحقَّق، أي إذا حققتَ ابنَ حزم تحقيقًا قويًّا يظهر عندك ابنُ تيمية وابنُ القيم. وابن حزم عالم كبير ظلمَه كثير من الناس، وشرب وأكل



مذهبه ابن تيمية بإنصاف... أقولُ بعد تجربة طويلة بلغت سنوات: كلّ أثر مذكور في كتب ابن تيمية وابن القيم إذا أردتَ أن تخرّجِه فهو عند ابن حزم، فإنْ وجدته عند ابن حزم في (المحلّىٰ) وجدتَ إسناده، وإذا ما وجدتَه فهو في كتب ابن حزم الأخرىٰ، وظهر لي هذا واضحًا».

ومِن قبلُ قال العلامة محمد أبو زهرة في كتابه «ابن حزم حياته وعصره» (ص٢٠٩): «ولقد جاء ابن تيمية في القرن السابع والثامن ودعا إلىٰ مثل الدعوة التي بدأها العبقري ابن حزم، وصال فيها وجال... وإذا كان أخص ما دعا إليه ابن تيمية هو منع التوسل والوسيلة بالصالحين، فيجب أن يُعلم أنّ أوّل من دعا إلىٰ ذلك هو ابن حزم».

وقد بانَ أثر ابن حزم في ابن تيمية جليًّا في مسائل أكثر من أن تحصىٰ في الأصول والفروع، وقد كتبَ فيها بعض الباحثين المعاصرين دراسات عديدة، رأيتُ أن أسوق بعض ما وقفتُ عليه منها، فهي تدل علىٰ مدىٰ التشابه بينهما ولا سيما في المنهج، وتدل علىٰ تأثُّر ابن تيمية بابن حزم:

- المسائل التي خالف فيها الظاهرية الجمهور واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية (الأحوال الشخصية أنموذجًا). للدكتورة مهاء بنت سالم السويداء.
- ابن تيمية وابن حزم والدراسات المقارنة (مقاربة في أخلاق العلم وأمزجة العلماء). للدكتور حمزة النهيري.
- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الآراء الفقهية (الإمام ابن حزم أنموذجًا). للباحث سفر بن ردة المالكي.



- منهج الرد على النصارى بين ابن حزم وابن تيمية (دراسة تحليلية مقارنة). للأستاذ سيدي محمد زهير.
- منهج الإمام ابن حزم وابن تيمية في عقيدة الروح القدس ومفهوم النصارى عنه. للباحثة لطيفة مرتضى.
- آراء ابن حزم الاعتقادية من خلال مؤلفات ابن تيمية. للباحث عبد الله بن محمد الزهراني.
- أثر التكوين النسوي في شخصية ابن حزم وابن تيمية. للدكتور فؤاد بن يحيى الهاشمي.
- أثر التكوين الرجولي بين ابن حزم وابن تيمية. للهاشمي نفسه.
- القياس القطعي بين ابن حزم وابن تيمية. للدكتور سامي محمد الصلاحات.
- اللغة والمعنى بين ابن حزم وابن تيمية. للباحثة فتحية مراح.

والغرض من الكشف عن علاقة ابن تيمية بابن حزم: الوصول إلى ما يتعلَّق بكتاب «رفع المَلام عن الأئمة الأعلام» لابن تيمية، الّذي هو في أصْلِه مأخوذٌ عن ابن حزم الأندلسي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» إذْ خصَّص فيه فصلًا سمّاه: (فصلٌ فيه بيانُ سبب الاختلاف الواقع بين الأئمة في صدر هذه الأمة)، ذكرَ فيه النقاط العشر التي توسَّع في شرحها ابن تيمية في «رفع المَلام» لبيان معاذير العلماء الربانيين.

وفي الجدول التالي ملخَّص النقاط العشر مقارنةً بنقاط ابن حزم:

ملخص نقاط ابن حزم التي ساقها في سياق أسباب اختلاف العلماء	ملخص نقاط ابن تيمية التي ساقها في سياق إعذار العلماء	ت
أن لا يبلُغ العالِم الخبر فيفتي فيه بنصٍ آخر بلَغه	أن لا يكون الحديث قد بلغه	١
أن يقع في نفسه أنّ راوي الخبر لم يحفظ وأنّه وهم	أن يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده	٢
أن يقع في نفسه أنه منسوخ	اعتقاده ضعف الحديث باجتهاد قد خالفه فيه غيره	٣
أن يغلّب نصًّا على نصّ بأنه أحوط	اشتراطه في خبر الآحاد شروطًا يخالفه فيها غيرُه	٤
أن يغلّب نصًّا على نص لكثرة العاملين به أو لجلالتهم	أن يكون الحديث قد بلغه وثبت عنده لكنْ نسيه	٥
أن يغلّب نصًّا لم يصحّ على نصّ صحيح، وهو لا يعلم بفساد الذي غلّبه	عدم معرفته بدلالة الحديث إما لغرابة لفظه أو اختلاف استعمال اللّفظ أو غير ذلك	٦



٧	اعتقاده بأنَّ دلالة الحديث لا يؤخذ بها إمّا لأنّ الأمر المجرد لا يقتضي الوجوب أو لا يقتضي الفور، أو أن المعرّف باللام لا عموم له، وغير ذلك	أن يخصِّص عمومًا بظنّه
٨	اعتقاده أنَّ دلالة الحديث قد عارضَها ما يدل على أنها ليست مرادة، كمعارضة العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، وغير ذلك	أن يأخذ بعموم لم يجب الأخذ به، ويترك الذي يُثبت تخصيصه
٩	اعتقاده بأنَّ الحديث معارَض بغيره مما اتُّفق على ثبوته	أن يتأوّل في الخبر غير ظاهره بغير برهان، لعلةٍ ظنها بغير برهان
١٠	معارضته بما لا يعتقده غيرُه معارِضًا	أن يترك نصًّا صحيحًا لقول صحابيٍّ بلَغه، فيظن أنه لم يترك ذلك النصّ إلا لعلمٍ كان عنده

عندما نقرأ هذه النقاط مجرَّدةً، نُدرك الصِّلة القويّة بين كلام هذَين الإمامَين، إلا في نقطتين كانت الصِّلة ضعيفة، كالنقطة الخامسة عند ابن حزم التي يمكن إدراجها مع الّتي قبلَها ضمن النقطة الرابعة عند ابن



تيمية، وكذلك النقطة السادسة عند ابن تيمية الّتي يمكن أن تُدرَج ضمن النقطة التاسعة عند ابن حزم. ولكن إذا قرأنا تفاصيل الأمثلة الّتي ذكرها كلٌّ منهما في هذا الباب، سنتيقَّن من مدىٰ التطابق بينهما رَحِمَهُمَاٱللَّهُ، مثال ذلك: النقطة الخامسة عند ابن تيمية (عن النسيان) الّتي لم نجد في نقاط ابن حزم ما يقابلها، لكننا نجد في مقدّمة الفصْل الّذي أوردَ فيه ابن حزم هذه النقاط قولَه عن العالِم بأنّه (بشَر ينسىٰ كما ينسىٰ سائر الناس، قد تجد الرجل يحفظ الحديث ولا يحضره ذِكره حتىٰ يفتي بخلافه).

ولابْن حزم فصلٌ آخَر شَبيه بهذا الفصل، وهو أكبر منه بقليل، وأكثر منه في التمثيل والتفصيل، بعنوان: (بيَان أصْل الاخْتِلاف الشَّرْعِيّ وأَسْبابه)، ولم أقف عليه فيما طُبع من تراث ابن حزم، لكنْ رواه عنه تلميذُه الحافظ الحميدي في خاتمة كتابه «الجمع بين الصحيحين» (٣٢٣/٤)، واستفاده منه ابنُ قيم الجوزية، فنقلَه بتمامه في كتابه «الصواعق المرسلة» في الفصل الثالث والعشرين، بعنوان (أسباب الخلاف الواقع بين الأئمة بعد اتفاقهم علىٰ أصل واحد وتحاكمهم إليه وهو كتاب الله وسنة رسوله)، ضمّنَه رسالة ابن حزم هذه، ثم جُلّ رسالة «رفع الملام» لشيخه ابن تيمية.

وأما رسالة ابن حزم فقد قال في خِتامِها: «فعلىٰ هذه الوجوه ترَك بعضُ العلماء ما تركوا من الحديث ومن الآيات، وعلىٰ هذه الوجوه خالفَهم نظراؤهم فأخذ هؤلاء ما ترَك أولئك وأخذ أولئك ما ترَك هؤلاء، **لا قصدًا**





إلىٰ **خلاف النصوص، ولا تركًا لطاعتها،** ولكن لأحد الأعذار التي ذكرنا، إمّا من نسيان، وإمّا أنها لم تبلغهم، وإمّا لتأويلٍ ما، وإمّا لأخذٍ بخبر ضعيف لم يَعلم الآخذ به ضعف رواته وعلِمه غيره، فيأخذ بخبرٍ آخَر أصحّ منه أو بظاهر آية، وقد يتنبَّه بعضهم في النصوص الواردة إلىٰ معنًى ويلوح منه حكم بدليلٍ ما ويغيب عن غيره...».

وإنْ تعجَب فعجبٌ زعْمُ مَن قال بأنّ ابن حزم كان يقع في أئمة الإسلام بالطعن والتشنيع والسبّ والتقريع! وأنّه لم يتأدب مع العلماء! وأنّ لسانه في العلماء كسيف الحجّاج بن يوسف الثقفي! وأنّ الله جازاه من جنس عمله! وغير ذلك من طعونات في حق هذا الإمام، **إما بدافع الخصومة المذهبية، أو بسبب الجهل بحقيقة حاله، وعدم التحقّق مِن صِحة الدَّعاوىٰ عليه.** وكيف يكون ما قالوه فيهِ صوابًا وهو صاحب السبق في باب التقعيد لأعذار العلماء فيما خالفوا فيه النصّ!

هذا الشرح:

قام شيخُنا فتحي بن عبد الله المَوصلي بشرح كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية: «رفع المَلام عن الأئمة الأعلام»، لبعض طلبة العلم، عبر البثّ التفاعلي المباشر علىٰ شبكة الإنترنت، وكان ابتداء الشرح -علىٰ وجه التحديد- ليلة الأربعاء الثامن من جُمادىٰ الأولىٰ، سنة اثنتين وأربعين وأربعمئة وألف للهجرة، يوافقها: (٢٢/ ١٢/ ٢٠٢٠م).



وقد بلغ عدد الدروس ستة عشر درسًا، أسبوعيًا، كان آخرها في ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من شهر شعبان من السنة الهجرية ذاتها، يوافقها: (٦/ ٤/ ٢٠٢١م).

وكان لي شرف قراءة المتن على شيخنا الموصلي في هذه الدروس، منذ بدايتها إلى ما يزيد على الشطر منها.

والطبعة التي اعتُمِدت في هذه الدروس هي طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بالرياض (١٩٨٣م)، وهي طبعةٌ اعتمَدَت على طبعة المكتب الإسلامي ببيروت، بتحقيق الشيخ زهير الشاويش، وبتخريجه، ولكن طبعة الرياض استُدركت فيها الأخطاء المطبعية والإملائية الّتي وقعت في طبعة بيروت.

وقد اتَّسَمَ شرحُ شيخنا الموصلي بتقريب الأفكار، والتنصيص على النتائج المستخلَصة من كلام المؤلف، وزيادة التمثيل والإيضاح والبسط، بما يرسِّخ الفكرة ويُزيل الإشكال.

وكان **الهدف الأساس** الذي يهدف إليه شيخنا من هذا الشرح، هو التأصيل العلمي المُستقيم، الكاشف عن فساد التأصيلات والتطبيقات المُنتشرة بين أهل الغلو المُنتسبين إلى العلم الدينيّ والدعوة الإسلامية و(منهج السلف!)، وبيان انحرافهم عن فهم السلف والعلماء في باب الحكم على الناس مدحًا وذمًّا، وانحرافهم عن سلوك جادّة أهل العلم في فهم النصوص وتنزيلها.



فلذلك جاء هذا الشرح لبيان المنهج الوسطيّ في التعامل مع أهل العلم ومع مسائل العلم.

عمَلي في الكتاب:

لقد أُسنِدَ إليَّ بادئ الأمر مهمّة تحرير المادّة المفرَّغة لهذا الشرح، علىٰ أنْ يراجعها شيخنا الموصلي، وتُهيَّأ للطباعة والنشر، ولكن التفريغ الذي كان يصلني رأيتُ فيه الكثير من الخلل والخطأ، مما اضطرني إلىٰ **إعادة التفريغ** لِمَواضع عديدة، و**مقابلة التفريغات** علىٰ المادّة المسموعة من جديد، ثم **تحريرها** بعدَ ذلك بما يناسب الطريقة الكتابية، لا المحاضرات الصوتية المُرتجَلة، ولَإِنْ كان شيخُنا استغرقَه شرحُ هذا الكتاب ستة عشر مجلسًا، فلقد استغرقَني العملُ عليه شهورًا عديدة قاربَت العامَين، وفي كل مجلس تأخذني الساعات الطوال، سائلًا الله سبحانه أن يجعل ذلك خالصًا لوجهه الكريم، ورافعًا لدرَجاتي عندَه بفضله العميم.

ولمّا أنهيتُ العمل علىٰ الدرس الأوَّل وأرسلته إلىٰ شيخنا الموصلي للنظر فيه، إذا به يخبرني بأنَّه كان معارِضًا -بشِدَّة- لفكرة تفريغ الدروس المسموعة وتحويلها إلىٰ كتاب، لأن أسلوب الخطاب مختلف جدًا، ولأن الدروس يقع فيها ما لا يجوز وقوعه في الكتابة. ولكنّ إلحاح بعض الناس عليه وإبداءهم الرغبة بتعميم النفع بهذا الشرح جعلَ الشيخ يوافق بشرطِ أنْ يَطّلع علىٰ العمل قبل نشره.



ثمّ عندما عرف شيخُنا أنني القائم علىٰ أمر تحريره للنشر، سُرَّ لذلك سرورًا بالغًا -رَفعَ اللهُ قَدْرَه- وأخبرني أنّ سروره هذا لسببين:

الأول: أنّ العمل قد أُسنِد إلىٰ كُفء -أي كوني ذا اختصاص في التدقيق والتحرير-.

والثاني: أنّني عارف بأسلوب الشيخ في الكتابة والتعبير.

فلذلك أكّد عليَّ شيخُنا غير مرَّة أنْ لا داعيَ لإطْلاعِه علىٰ العمل، ما دمتُ أنا القائم عليه.

فجزىٰ اللهُ شيخَنا خيرًا علىٰ حسن ظنه، وعلىٰ ثقته الكبيرة، وأسأل الله أن أكون عند حسن ظنه، وأن يكون عملي هذا كما أراد.

وقد وجَّهني الشيخُ إلىٰ التركيز علىٰ أمور مهمة حال التحرير، فالتزمتُها وطبَّقتها بما أحسب أنني قد أدَّيت الواجب، وإن كان القصور شأن ابن آدم. وهذه الأمور هي:

١. حذف التكرار؛ فإنّ من طبيعة المُعلّم أو المُحاضر في عرض الدَّرس علىٰ الطلبة: تكرار الفكرة وإعادتها بعبارات مختلفة، إما تلخيصًا، أو بسطًا، لكي تصل إلىٰ الأذهان وترسخ فيها.
٢. التقديم والتأخير في العبارات والجُمل والألفاظ؛ فإنّ الكلام المرتجَل يحصل فيه ذلك ويفهمه السامع، بخلاف حال القارئ، فلا بد من العناية بتقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير،





ليَحتبك المعنىٰ ويَستقيم التعبير.

٣. تعديل أسلوب الخطاب بما يتوافق مع حال الكتابة لا حال المحاضرة؛ فإنّ ذلك يقتضي التصرف ببعض صيَغ الضمائر، وأفعال الطلب، وأدوات الربط، وغير ذلك.

وزدتُ علىٰ هذه الأمور الثلاثة ما هو من صُلب عمَل المحرِّر:

٤. استبدال بعض الألفاظ بمرادفاتها الفصيحة، وتصحيح بعض ما يقع من اللحن وهو طبيعة حال كل مُرتجِل.

٥. العناية بالتفقير، وعلامات الترقيم المناسبة، والضبط لبعض الألفاظ المشكلة.

فكان هذا هو ما توجَّهَت إليه عنايتي في سائر عمَلي علىٰ تحرير هذا الشرح الجليل.

وقد اعتمدتُ في إيراد نصوص المتن علىٰ النسخة التي اعتمدها شيخنا في شرحه **وضبطتُ** نصوص المتن ضبطًا تامًّا، وميّزتُها بالتنصيص عليها قبل إيرادها، ثم بتلوينها باللون الأزرق، وكذلك الشرح ميزته بالتنصيص عليه قبل سَوقه، وأبقيت لونه بالأسود العادي.

ولم أحفل بالتخريج والتعليق، لأنّ المتن مخرَّج الأحاديث والآثار في نُسخته المطبوعة المشار إليها؛ فبإمكان القارئ مراجعتها في مَواضعها، إنما المَقام هنا مَقام شرح شيخنا الموصلي -نفع الله به-.



كما خدمتُ الكتاب -أيضًا- **بفهرسة ومقدمة**:

فأما الفهرسة فكانت اثنتَين، إحداهما إجمالية للموضوعات العامة، وأخرىٰ تفصيلية للكشف عن الموضوعات المهمّة والفوائد العزيزة والقواعد الغائبة التي تطرّق إليها المتن وشرحه، ليستدل إليها القارئ بيُسر وسهولة.

وأما المقدمة ففيها التعريف بالشارح، والتنويه بـ(المتن) المشروح، وبيان صلته بتراث ابن حزم الأندلسي، ثم التعريف بالشرح زمانًا ومكانًا مع وصف مضمونه وأسلوبه وهدفه، ثم بيان عملي فيه.

واللهَ أسأل أن يتقبّل هذا العمل، وأن يعم به النفع، وأن يجعله عامِل تثبيت لأهل الصلاح والإصلاح، وعامل هداية لمَن ضلّ وانحرَف ممن شاء الهداية، وأن يجعله حجّة تُفحِم المُخالفين، وتُخرس أفواهَهم عن الباطل، وتَقطع ممارساتهم عن الإفساد، والله ولي التوفيق والبصير بمقاصد العباد.



مَدينة المَوصل

٤ / ٤ / ١٤٤٤ هـ



مقدمة الشارح

الحمدُ لله، وصَلَّىٰ اللهُ علىَٰ محمَّد، وعلىٰ آله وصحبه، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فإن كتاب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» هو كتابٌ لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ جمعَ فيه جملةً من القواعد، وألَّف بَينَها، وبيَّنَها، وهي قواعد تتعلَّق بفقه الخلافيَّات.

ومما يميِّز هذا الكتاب في مباحثه وفصوله: أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصَّل هذا البابَ تأصيلًا دقيقًا، ثم فصَّل فيه بذِكر الأسباب والمقدِّمات، وبذكر الأسماء والمعاني الجامعة، ثم ذكَر أمثلةً علىٰ مَطالبه ومَباحثه؛ فهذا الكتاب اشتمل علىٰ منهج: التأصيل، والتفصيل، والتمثيل.

وعنوان الكتاب هو «رفع الملام» أي: رفع المؤاخذة واللّوم، وعدم الذمّ والعقاب، «عن الأئمة الأعلام» من علماء الأمة الذين لهم لسان صدقٍ، والذين لهم نظرٌ واجتهاد وفقهٌ ودراية وهداية، ومَن أجمعت الأمة علىٰ علومهم، وقَبِل أهلُ الاختصاص أقوالَهم.



والأصل في التعامل مع هؤلاء هو رفع اللوم، ورفع الإنكار، ورفع الذمّ والعقاب عنهم؛ وهذا بابٌ عظيمٌ يدلُّ على أنَّ رفع اللوم وعدم المؤاخذة هو حكمٌ شرعي.

وبَنَىٰ شيخُ الإسلامِ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الحُكم علىٰ أصلٍ عظيم، وهو: وجود الأسباب والأعذار التي جعلَتهم أحيانًا يجتهدون فيخالفون النصَّ من غير تعمُّد؛ لهذا فإنّ رفع اللوم ورفع الذم وإسقاط العقوبة عن المخالف هو حكمٌ شَرعيٌّ لا بدَّ من معرفة أسبابه والوقوف علىٰ شروطه، **وهذا في سائر الناس**، فكيف إذا كان الأمر متعلقًا بأئمة الدين علماء الشريعة؟!

فلهذا دارَ كلام شيخ الإسلام علىٰ هذا التأصيل العظيم المتين الذي يحتاج إليه كلُّ مسلم لتعامله مع المخالف والموافق.



مقدمة المتن:

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ آلَائِهِ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ فِي أَرْضِهِ وَسَمَائِهِ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَخَاتَمُ أَنْبِيَائِهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ صَلَاةً دَائِمَةً إِلَىٰ يَوْمِ لِقَائِهِ، وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا.

وَبَعْدُ: فَيَجِبُ عَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ -بَعْدَ مُوَالَاةِ اللَّهِ تعالىٰ وَرَسُولِهِ ﷺ- مُوَالَاةُ الْمُؤْمِنِينَ كَمَا نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ. خُصُوصًا الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ جَعَلَهُمْ اللَّهُ بِمَنْزِلَةِ النُّجُومِ يُهْتَدَىٰ بِهِمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ. وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَىٰ هِدَايَتِهِمْ وَدِرَايَتِهِمْ.

إِذْ كُلُّ أُمَّةٍ -قَبْلَ مَبْعَثِ نبيِّنا مُحَمَّدٍ ﷺ- فَعُلَمَاؤُهَا شِرَارُهَا إِلَّا الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ عُلَمَاءَهُمْ خِيَارُهُمْ؛ فَإِنَّهُمْ خُلَفَاءُ الرَّسُولِ ﷺ فِي أُمَّتِهِ والمُحْيُونَ لِمَا مَاتَ مِنْ سُنَّتِهِ. بِهِمْ قَامَ الْكِتَابُ وَبِهِ قَامُوا وَبِهِمْ نَطَقَ الْكِتَابُ وَبِهِ نَطَقُوا.

وَلْيُعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ الْأَئِمَّةِ -الْمَقْبُولِينَ عِنْدَ الْأُمَّةِ قَبُولًا عَامًّا- يَتَعَمَّدُ مُخَالَفَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي شَيْءٍ مِنْ سُنَّتِهِ؛ دَقِيقٍ وَلَا جَلِيلٍ.

فَإِنَّهُمْ مُتَّفِقُونَ اتِّفَاقًا يَقِينِيًّا عَلَىٰ وُجُوبِ اتِّبَاعِ الرَّسُولِ ﷺ.

شرح المقدمة:

يبتدئ المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتابه بذكر بعض المقدّمات المهمَّة الَّتي ستُبنَىٰ عليها مباحث الكتاب:



المقدمة الأولىٰ:

تعليق مباحث الكتاب وما ذكرَه من مدحٍ أو ذمٍّ، أو أحكامٍ في الإثبات والنفي، بوصفين عظيمين: الإيمان والعلْم؛ فعليهما مَدار الأمر جميعًا، فما من شيءٍ يُمدح أو يُقبل إلا وهو يَرجع إلىٰ تحصيل الإيمان أو إلىٰ ظهور العلم، وما من شيءٍ يُذمّ ويُرفَض إلا وهو في حقيقة الأمر يَرجع إلىٰ نقصٍ في الإيمان أو ضعفٍ في العلْم.

وهذه مقدِّمة مهمَّة، قبل أنْ يَبتدئ الناظر في فقه الخلاف لا بدَّ أن يَرجع أصلُه وكلامُه وبحثُه إلىٰ وصفٍ جامعٍ مشترَك، وهذا الوصف ليس متعلِّقًا بالذوات ولا بالزمان ولا بالمكان ولا بالأسباب الحسِّيَّة ولا بالقوَّة المادِّيَّة البتَّة، وإنما عُلِّق الأمر بالإيمان والعلم.

فكانت المقدّمة الأولىٰ لشيخ الاسلام رحمه الله هي: وجوب موالاة الله تعالىٰ وموالاة رسوله ﷺ وموالاة المؤمنين. وهذه المقدِّمة راجعة إلىٰ قاعدة الموالاة، لأن الله تبارك وتعالىٰ قد أوجبها علىٰ المؤمنين، قال تعالىٰ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]. والله تعالىٰ يقول: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]، ثم ذكَر الصفات الإيمانية التعبدية: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]، ثم قال: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦]،





هذه الآيات -كما أشار المصنِّف- كلُّها تدلُّ علىٰ قاعدةٍ إيمانيةٍ عظيمة وهي وجوب موالاة الله وموالاة رسوله ﷺ وموالاة المؤمنين.

وإذا كانت المُقدمة الأولىٰ في أنّ الأصل في كل شيء في هذا الباب -حبًّا وبغضًا، مدحًا وذمًّا، إثباتًا ونفيًا، إنكارًا وإقرارًا- يرجع إلىٰ قاعدة الموالاة الإيمانية، انضبطَ الكلامُ في الخلاف؛ فمن لم يؤسِّس عِلمَه في الخلافيات علىٰ مقدماتٍ راسخة وأصولٍ ثابتة، يبقىٰ في تناقضٍ أو في اختلاف.

فهذه الموالاة التي منها الحبُّ والبغضُ والمدحُ والذمُّ لا تتعلّق بالذّوات -كما ذكرتُ- ولا بالزّمان ولا بالمكان، وإنما تتعلّق أولًا بالإيمان بالله تعالىٰ، ثم الإيمان بالنبي ﷺ، ثم موالاة المؤمنين ومحبَّتهم ومناصرتهم في الحق، وإعانتهم في الباطل بأن يُؤخذ علىٰ أيديهم ليتجاوزوا هذا الباطل.

المقدِّمة الثانية:

لفظ (المؤمنين) عام، يدخل فيه عدّة أفراد، لكن ليس بالضرورة دخول جميع الأفراد في الاسم العام دخولًا واحدًا، أي ليس كلّهم يدخلون بمرتبة واحدة، كقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١]، مؤمنو الصَّحابة دخَلوا في هذا الاسم قبل دخول مؤمني التابعين، هذا معنىٰ أنّ الاسم العام لا يكون دخول الأفراد فيه علىٰ مرتبةٍ واحدة؛ فلذلك أوَّلُ مَن يَدخل في موالاة المؤمنين ومناصرتهم طائفتان:





١. الصحابة رضي الله عنهم أوَّل مَن يَدخل في المؤمنين، فتجب موالاتهم ابتداءً.

٢. ثم عندما نتكلّم عن سائر المؤمنين فأوَّل مَن يَدخل فيهم العلماءُ.

إذنْ تحقيقُ الموالاة للمؤمنين لا تكون على درجةٍ سَواء، بل لها أفضلية، وهذا الوجوب يتنوَّع بحسب أفراد هذا العموم، لهذا كان أوَّل مَن يجب علينا أن نواليهم وأن نحقق هذه الموالاة فيهم هم العلماء.

ثمَّ بيَّن المصنِّفُ وَصْفَهم، وأنّ هذا الأمر لا يتعلّق بذواتهم، وإنما لأنهم ورثة الأنبياء، ولأنهم الدليل المُوصِل في ظُلمات البرِّ والبحر، ولإجماع المسلمين على هدايتهم ودرايتهم. فهذه أسباب دخول العلماء في الموالاة دخولًا أوليًّا.

المقدمة الثالثة:

وجود خصيصة من خصائص هذه الأمَّة: أنَّ علماءَهم خيارُهم، وهذه لهذه الأمة ليست لغيرها من الأمم.

إذن فالأصل إنصاف علماء الأمة، لأنهم الأكمل والأفضل والأجمع في العلم والفقه والأدب والديانة.

المقدمة الرابعة:

لا يوجَد أحدٌ من الأئمَّة المَقبولين يتعمّد مخالفةَ سُنَّة رسول الله ﷺ.



وهذا يُشعِر بأنَّ هذه الرسالة هي لرفع الملام، ولرفع الذم ولرفع العتاب والعقاب والمؤاخذة عن علماء الأمة الراسخين والأئمة المقبولين الذين اتفق أهل الايمان في كل زمانٍ ومكانٍ علىٰ هدايتهم وفضلهم ومكانتهم، وليست هي بالضرورة عامة لكل منتسب إلىٰ العلم.

فالكلام إذن علىٰ العلماء الذين تحرَّوا الاتباع بأقوالهم ومناهجهم، وأحسنوا في مقاصدهم واجتهادهم، فهؤلاء هم المَرضيُّون في الأمة وفي التعامل معهم ورفع اللوم عنهم، هذا هو المقصود.

فهذه المقدِّمة الَّتي خَصَّها المصنِّف بذِكر هذه الطائفة وجرَت مباحثُ الكتابِ عليها، هي مقدمة أفادت لنا أمرًا مهمًّا وهو أنه لا يوجد أحدٌ من هؤلاء المَوصوفين بهذه الصفات مَن يتعمَّد مخالفة النبي ﷺ، وفي هذا تزكيةٌ لقلوبهم وتزكية لعلومهم ومناهجهم؛ لأنّ الخطأ في الدين من المنتسبين إلىٰ العلم تارةً يكون عن سوء فهم، وتارةً يكون عن سوء قصد، فأما هؤلاء فقد استثناهم المصنف، فلو صدر الخطأ من أحدهم لا يكون عن قصد وإنما يكون عن اجتهادٍ وعدَم تمكن من العلم في قضيةٍ جزئية، وهذا أصل عظيم.

المُصنِّف انطلق في تعظيم الموالاة لله ورسوله ثم موالاة المؤمنين ثم الإشارة إلىٰ مكانة العلماء الربانيين، هذه المقدمات هي التي يجب أن تمتلئ بها القلوب والصدور محبةً لله ولرسوله ﷺ وللمؤمنين عمومًا ولأهل العلم خصوصًا، ومَن لم تدخلْ فيه هذه الصفات وتستقرَّ في قلبهِ وصدرهِ لا يَقوىٰ



علىٰ الاعتدال في فقه الخلاف.

المقدمة الخامسة:

بيَّن المصنِّف أنّ العلماء متَّفقون اتفاقًا يقينيًّا قطعيًّا علىٰ وجوب اتِّباع الرسول ﷺ.

المتن:

وَعَلَىٰ أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُتْرَكُ إِلَّا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ. وَلَكِنْ إِذَا وُجِدَ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ قَوْلٌ قَدْ جَاءَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ بِخِلَافِهِ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ عُذْرٍ فِي تَرْكِهِ.

الشرح:

بعد أن قدَّم المُصنِّف بتلك المقدّمات الخمس، فرَّع عنها بذكر نتيجتين مهمتين ساقهما في توابع المقدمات -ولا ضير في الاصطلاح-.

النتيجة الأولىٰ:

أنّ كلّ واحد من هؤلاء علىٰ الرغم من مكانتهم وفضلهم وإجماع الأمة علىٰ درايتهم وأنهم من المؤمنين حقًا، إلا أنه مع ذلك خاضع لقاعدة (كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك)، فلا عصمة لأفرادهم أو أحدهم، وإنما العصمة بمجموعهم؛ لأنهم وإن كانوا من أهل الايمان والعلم لكن جاءتنا مقدمة يقينية، والمقدمات اليقينية يجب أن تُستحضَر، وهي أن



الأصل والحاكم والمعيار هو وجوب اتِّباع النبي ﷺ. إذن النتيجة أنَّ كل واحد منهم أو كل أحد من الناس -كما ذكَر المصنف- يؤخذ من قوله ويترك.

النتيجة الثانية:

إذا كان لأحد هؤلاء العلماء قولٌ يخالِف الدليلَ فلا بُدَّ له مِن عُذرٍ في تركهِ.

وهذا أمر في غاية الأهمية، وهو أنهم لا يدَعون الدليل وما يستلزمه من الرأي والقول والدلالة، إلا ولهم في ذلك عذر، أي لا يُتصوَّر أنَّ العالِم بهذا الوَصف إذا أعرضَ عن الدليل يُعرض عنه تشهِّيًا أو ظنًّا من غير أن يكون له عذر.

والعذر -كما سيذكر المصنف- هو العذر الشرعي المعتبَر، ولولا ذلك لما كان معذورًا، وهذا قيدٌ يخرُج به مَن خالَف الدليل من غير عذرٍ معتبَر، فلا يدخل في رفع اللوم، وإنما يدخل في بابٍ آخر -كما سيذكر المصنف رحمه الله-.

وهنا إشارة تربوية للمبتدئين والمتفقهة ولطلاب العلم: أنهم إذا وجدوا قولًا لعالمٍ من العلماء يخالف دليلًا من الأدلة، فالأصل أن هذا العالم أو الإمام ما ترك هذا الدليل إلا لعذر، فقد يظن بعض طلبة العلم أن هذا قد يكون تعصّبًا لمذهبه أو اتّباعًا لظنه أو لعدم تحرّيه الدليل،



فيكون هذا فيه تعريض بالعلماء الأعلام، وإنما الصَّواب إذا نُقل لنا عن عالمٍ معتبَرٍ في مخالفتِهِ الدَّليل، فلا بدَّ أن نقدِّم بين يدي الكلام عن هذا العالم اعتذارًا له، وإلا فإنَّنا قد نَقضنا قواعدَ كثيرة، كقاعدة الموالاة وقاعدة فضل العلماء إلىٰ غير ذلك.

ثم المصنف رحمه الله ذكر أن الأعذار جميعًا ترجع إلىٰ أصناف ثلاثة، ثم بعد ذلك تكلم في هذه الأصناف.

المتن:

وَجَمِيعُ الْأَعْذَارِ ثَلَاثَةُ أَصْنَافٍ:

أَحَدُهَا: عَدَمُ اعْتِقَادِهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَهُ.

وَالثَّانِي: عَدَمُ اعْتِقَادِهِ إرَادَةَ تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ بِذَلِكَ الْقَوْلِ.

وَالثَّالِثُ: اعْتِقَادُهُ أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ مَنْسُوخٌ.

الشرح:

هذه الأعذار في حقيقتها ترجع إلىٰ: الدليل، وإلىٰ الدلالة، وإلىٰ وجود المعارض.

فرجع الأمرُ في العُذر الأول إلىٰ الحفظ والرواية، وذلك بعدم وصول الدليل إليه، أو وُصوله إليه من طريق لا يثبت عنده؛ فهو لا يَعتقد أنّ النبيَّ



ﷺ قد قالَ بتلك السُّنَّة.

ورجع في الثاني إلىٰ الفقه والفهم والدلالة؛ أي أنه قد يكون وصله الدليل لكن لا يَظُنّ بأنه يدلّ علىٰ المسألة الّتي بين يديه.

ورجع في الثالث إلىٰ المُعارِض؛ أي اعتقد وجود نَصٍّ آخَر يُعارِض هذا قد يكون رافعًا له، أي يكون ناسخًا.

وذِكْر المَنسوخ في كلام المصنِّف -كما يظهر لي- هو علىٰ سبيل المثال، والإشارة إلىٰ اعتقاده أنّ ذلك الحكم قد عورض بحكمٍ آخر كالقول بالنسخ أو التخصيص أو ما شابه ذلك.

فأكثر الخلافات وأكثر الأعذار ترجع إلىٰ هذه الأمور الثلاثة.

ثم إن المصنِّف يُبيّن أنّ هذه الأصناف تتفرَّع إلىٰ أسباب متعدِّدة، يَذكرُها مع التمثيل لكلِّ سببٍ من الأسباب.

المتن:

وَهَذِهِ الْأَصْنَافُ الثَّلَاثَةُ تَتَفَرَّعُ إِلَىٰ أَسْبَابٍ مُتَعَدِّدَةٍ:

السَّبَبُ الْأَوَّلُ: أَنْ لا يَكُونَ الْحَدِيثُ قَدْ بَلَغَهُ.

وَمَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الْحَدِيثُ لَمْ يُكَلَّفْ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِمُوجَبِهِ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ قَدْ بَلَغَهُ -وَقَدْ قالَ فِي تِلْكَ الْقَضِيَّةِ بِمُوجَبِ ظَاهِرِ آيَةٍ أَوْ حَدِيثٍ آخَرَ؛ أَوْ بِمُوجَبِ قِيَاسٍ؛ أَوْ مُوجَبِ اسْتِصْحَابٍ- فَقَدْ يُوَافِقُ ذَلِكَ الْحَدِيث تَارَةً



وَيُخَالِفُهُ أُخْرَىٰ.

وَهَذَا السَّبَبُ هُوَ الْغَالِبُ عَلَىٰ أَكْثَرِ مَا يُوجَدُ مِنْ أَقْوَالِ السَّلَفِ مُخَالِفًا لِبَعْضِ الْأَحَادِيثِ.

فَإِنَّ الْإِحَاطَةَ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ تَكُنْ لِأَحَدٍ مِنَ الْأُمَّةِ. وَقَدْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحَدِّثُ؛ أَوْ يُفْتِي؛ أَوْ يَقْضِي؛ أَوْ يَفْعَلُ الشَّيْءَ؛ فَيَسْمَعُهُ أَوْ يَرَاهُ مَنْ يَكُونُ حَاضِرًا وَيُبَلِّغُهُ أُولَئِكَ -أَوْ بَعْضُهُمْ- لِمَنْ يُبَلِّغُونَهُ فَيَنْتَهِي عِلْمُ ذَلِكَ إلَى مَنْ شَاءُ اللَّهُ تعالىٰ مِنْ الْعُلَمَاءِ مِنْ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ. ثُمَّ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ: قَدْ يُحَدِّثُ أَوْ يُفْتِي أَوْ يَقْضِي أَوْ يَفْعَلُ شَيْئًا وَيَشْهَدُهُ بَعْضُ مَنْ كَانَ غَائِبًا عَنْ ذَلِكَ الْمَجْلِسِ وَيُبَلِّغُونَهُ لِمَنْ أَمْكَنَهُمْ؛ فَيَكُونُ عِنْدَ هَؤُلَاءِ مِنْ الْعِلْمِ مَا لَيْس عِنْدَ هَؤُلَاءِ وَعِنْدَ هَؤُلَاءِ مَا لَيْسَ عِنْدَ هَؤُلَاءِ. وَإِنَّمَا يَتَفَاضَلُ الْعُلَمَاءُ مِنْ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِكَثْرَةِ الْعِلْمِ أَوْ جَوْدَتِهِ.

وَأَمَّا إحَاطَةُ وَاحِدٍ بِجَمِيعِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَهَذَا لَا يُمْكِنُ ادِّعَاؤُهُ قَطُّ.

الشرح:

هذا السبب الأوّل من الأسباب المُهمّة، وهو عَدمُ إحاطة كلّ فقيهٍ بجمهور أحاديث المَسائل الفقهية، أو جميعها، فإنّ أحاديث النبي ﷺ انتشرت في الآفاق، ولم يُحِطْ عالمٌ أو صحابيٌ أو محدِّثٌ بجميع هذه



الأحاديث، لأن النبي ﷺ كان يَذكرُ الحديثَ في مَجمعٍ من الناس لا يشهده جميع الصحابة، ثم يقول حديثًا آخَر في مكان آخَر، فما يعلمُه الأوّل قد لا يعلمُه الثاني، وهذا من حكمة الشَّرْع بأنْ تَتعدَّد مخارجُ الحديثِ ومخارجُ السُّنّةِ النبويَّةِ. لكنْ أنْ يُحيط كلُّ عالِم بجميع أحاديث النبي ﷺ فهذا أمرٌ متعذِّر، حتىٰ لو أحاط بها لا يَلزم أنها تصل إليه بطريقٍ صحيح، ثم لو أحاط بها وكان حافظًا لها لا يلزم أن يستحضرها في كلِّ وقت.

فلا نتصوّر أنّ الأحاديث قد انتشرتْ وعُلمتْ بحيثُ لمْ يبقَ عذرٌ لأحدٍ، هذا كلام ليس بشرعيّ ولا واقعيّ، وهذا معنىٰ أنّه قد تفوتُ أحاديثُ كثيرةٌ بعضَ العلماء، وإذا فاتت الأحاديثُ في المسألة الواحدة فإنّ العالِم إذا ابتليَ بالإفتاء أو بالحُكم أو بالقضاء لا ينتظر مجيءَ أحاديث جُدُد، وإنّما يُفتي بحَسَب عِلمه؛ إمّا بناءً علىٰ حديثٍ آخر -كما ذكَر المصنِّف-، أو بناءً علىٰ ظاهر آيةٍ، أو قولِ صحابي، أو أن يَستصحب المسألةَ ويُجريَها علىٰ أصلها، فلا ينتظر وصول الأحاديث إليه، حتىٰ في طبقة الصحابة رضي الله عنهم كان الواحد منهم قد يُبيح أمرًا محرَّمًا، ودليلُ التحريم لَمْ يَصل إليه، وإنّما يَعلمه متأخِّرًا.

هذا مما يجب أن يُعلَم، فلا نضع شروطًا أو إلزامات علىٰ العالم بأن لا يكون عالمًا إلا إذا كان محيطًا بكل دليل، وعالمًا بكل مسألة، فهذا من الإلزامات الفاسدة، وليس ذلك بشرط لا وجوبًا ولا وقوعًا، أعني بذلك أنّ هذا أمرٌ لا يجب شرعًا، كما أنه غير واقع في الجانب العملي، فالعالم يُشتَرَط له معرفة جمهور الأحاديث -كما سيذكر المصنف- أي لا بدَّ أن يَعرف جملةَ

الأحاديث في المسألة، حتى الأئمّة الكبار قد يكون أحدهم حافظًا لجملة هذه الأحاديث، لكن عند الاجتهاد قد لا يستحضر بعضها ولا سيما إذا كانت المسألة قد بُنيت على الدلالات الخفية من الحديث، فهذه إما أن يكون العالمُ غيرَ حافظ للنص، وإما أن يكون غافلًا عنه لا يستحضر هذا الدليل، وإما أن يستحضره ولا يتصوّر أنه يدلّ على مسألته.

قد يقول قائل: اليوم من الممكن في دقائق معدودةٍ أن يجمع طالب العلم كل الروايات أو أغلب الروايات والأحاديث في المسألة الواحدة أو في الباب الواحد؛ فالآن وسائل استخراج النصوص والأحاديث والسنن من الأمور الميسورة لطالب العلم؛ فهل نَقطع العذرَ بسببها؟

الجواب: لا؛ لأنه فرقٌ بين الجمع وبين الاستدلال، هو جَمَعَها لكن لا يلزم أن يكون قادرًا على الاستدلال بها، بل إنّ جمْعَها تحت بابٍ واحدٍ مظنةُ الخطأ، بخلاف أن تأتي بالتتابع، لأنّ إيرادَها في بابٍ واحد قد تَرِد عليها إشكالات في التعارض والاختلاف، ولا يتمكّن طالبُ العلم من رَفعها، إذن العُذرُ يَبقى حتّى في الأزمنة التي يَتمكّن فيها العالمُ مِن جمع جميع الأحاديث والروايات في الباب الواحد.

المتن:

وَاعْتَبِرَ ذَلِكَ بِالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رضي الله عنهم الَّذِينَ هُمْ أَعْلَمُ الْأُمَّةِ بِأُمُورِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسُنَّتِهِ وَأَحْوَالِهِ، خُصُوصًا الصِّدِّيقُ رضي الله عنه الَّذِي



لَمْ يَكُنْ يُفَارِقُ رَسولَ الله ﷺ حَضَرًا وَلَا سَفَرًا بَلْ كَانَ يَكُونُ مَعَهُ فِي غَالِبِ الْأَوْقَاتِ حَتَّىٰ إِنَّهُ يَسْمَرُ عِنْدَهُ بِاللَّيْلِ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ. وَكَذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَإِنَّ رسول الله ﷺ كَثِيرًا مَا كان يَقُولُ: «دَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ» وَ«خَرَجْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ». ثُمَّ إِنَّهُ -مَعَ ذَلِكَ- لَمَّا سُئِلَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه عَنْ مِيرَاثِ الْجَدَّةِ قَالَ: (مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنْ اسْأَلْ النَّاسَ) فَسَأَلَهُمْ، فَقَامَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ مسلمة رضي الله عنهما، فَشَهِدَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ، وَقَدْ بَلَّغَ هَذِهِ السُّنَّةَ عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ رضي الله عنه أَيْضًا. وَلَيْسَ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةُ مِثْلَ أَبِي بَكْرٍ وَغَيْرِهِ مِنْ الْخُلَفَاءِ رضي الله عنهم، ثُمَّ قَدْ اخْتَصُّوا بِعِلْمِ هَذِهِ السُّنَّةِ الَّتِي قَدْ اتَّفَقَتْ الْأُمَّةُ عَلَىٰ الْعَمَلِ بِهَا.

الشرح:

شَرَعَ المصنِّف رحمه الله في التدليل والتمثيل على السبب الأوّل، واعتبر أولًا بالخلفاء الراشدين، فالأمّة أجمعت على فضل الخلفاء الراشدين وعِلمهم ومكانتهم، ثم جاء بالدليل القوي وهو دليل الأَولَى، فهؤلاء على علمهم ومكانتهم وقربهم من النبي ﷺ وملازمتهم له مع ذلك فاتتهم بعض الأحاديث، فأن يفوتَ غيرَهم من باب أولى.

وانظر إلى منهج المصنف رحمه الله وطريقته في الاستدلال، فهو يأتي



بمقدمات يقينية، ويأتي بالأدلة الظاهرة، ويأتي بالأدلة المتفق عليها. وهذا مهم في تقرير العلم، فإن الإنسان إذا أراد أن يقرر ويؤصل فلا بد أن يأتي بالمقدمات اليقينية وبالأدلة الظاهرة وبالأقيسة الجامعة الصحيحة، أقول هذا لأن اللغة السائدة علىٰ طلاب العلم في عصرنا هو عرض العلم في سياق الخلاف، أي في سياق الدفع، بينما المصنِّف إلىٰ الآن ما تعقَّب أحدًا من المُخالفين، مع أنّ أصل الرسالة في الخلاف وأصوله وقواعده وفقهه ومسائله، وإنما يريد أن يلتقي مع القارئ من نقطة اتفاق، ويريد أن يوصِل القارئ إلىٰ الصواب، ويريد أن يجتمع مع القارئ علىٰ أصولٍ ومقدّماتٍ ثابتة، هذا هو الأصل، بل هذا فرعٌ من موالاة المؤمنين، فمِن مُوالاتهم إعانتُهم علىٰ مَعرفة الحقّ والصواب، وليس أن نسلك سبيل المدافعة، إلا إذا أظهر باطلًا أو نفىٰ حقًا ثابتًا رددنا عليه بالعلم والعدل، ودفعنا قولَه بالإنصاف والبيان، هذا مهم.

فمن خلال شرح آثار شيخ الإسلام ابن تيمية نريد أيضًا إحياء هذا المنهج العظيم، منهج العلم والاعتدال، والفكر والبيان، والتأصيل والتفصيل، والتقرير ثم التمثيل ثم التحرير.

هذه مقدمات مهمة ينبغي أن يعتني بها طالب العلم.

ولهذا ذكرَ مقدمة لا يختلف عليها اثنان، وهي: قياس الأولىٰ.

ثم ذكر مثالًا وهو مثالٌ مشهور: لما سئل أبو بكر رضي الله عنه وكان



في مَقام الإفتاء والحكم، أي هو مُفتٍ وحاكمٌ وقاضٍ، وما سيقوله راجعٌ إلىٰ الفتوىٰ لأنه من علماء الصحابة، وراجعٌ إلىٰ الحكم لأنه كان خليفةً، وراجعٌ إلىٰ القضاء لأنه سيرفع منازعة، وهو مقامٌ عظيم.

وكما قال ابن القيم رحمه الله في «إعلام الموقعين» [٦ / ٧٠-٧١]: (حُكم الله ورسوله يظهر علىٰ أربعة ألسنة: لسان الراوي، ولسان المفتي، ولسان الحاكم، ولسان الشاهد)؛ فالحق لا يظهر إلا علىٰ ألسنة هؤلاء، وهو مقام الإفتاء، ومقام الحكم والقضاء، ومقام الشهادة، ومقام الرواية والإخبار؛ لهذا اعتنت الأمة بهذه المقامات، وحفظت هذه الألسنة، أي لسان الحاكم، ولسان المفتي، ولسان الشاهد، ولسان الراوي.

فأبو بكرٍ رضي الله عنه لسانُه وكلامُه في القضية كلام استفتاء وحكم وقضاء؛ فجاءتْ الجدّةُ تسأل عن ميراثها، وهي قضية عَين، فبدأ بتقديم المقدّمات، وهي مقدّمة من المقدّمات التي ذكرناها وهي وجوب اتباع النبي ﷺ، فقال: (ما لَكِ في كتاب الله من شيء) هُنا جزَم في القرآن، فالقرآن لم يذكر الجَدّة، ولكن لما جاء إلىٰ السُّنّة ما جَزَم، فلم يقل: وما لك في السُّنّة، وإنما تكلّم عن عِلمه، ونفيُ العِلم لا يلزمُ عدَم العِلم؛ فقال: (وما علمتُ لَكِ في سُنّة رسولِ الله ﷺ من شيء)، ثم بادر إلىٰ سؤال الناس، فسألهم، وهذا من تواضعه، وأنه انتهىٰ إلىٰ العلم.

فهذه نازلة فقهية نزلت به رضي الله عنه، وكانت النازلةُ إذا نزلت احتكموا إلىٰ القرآن ثم إلىٰ السُّنّة ثم إلىٰ السؤال والمشاورة بين الناس، لهذا





كان عمر رضي الله عنه يُشاور مشيخة أهل بدر في مثل هذا النوعِ من النوازل.

فسأل أبو بكرٍ الناسَ، فقام المغيرة، وكذلك محمد بن مسلمة الأنصاري، فشهدا، ولم يقل الراوي فأخبَرا، لأنّ المقام مقام حكم، وليس مقام رواية، فهذا الحديث -أنّ النبي ﷺ أعطاها السُّدسَ- جاء في سياق الشهادة أصالةً؛ فلم يرتضِ أبو بكر رضي الله عنه كلام المغيرة، وقال: هل لك من يَشهد معك؟ قال: نعم، فسكتَ المُغيرة رضي الله عنه، ثم قام محمد بن مسلمة رضي الله عنه، فأخبر أنه أيضًا كان قد سمع النبيَّ ﷺ في هذه القضية، وأن الجَدّة تأخذ السُّدسَ، وعلى الفور احتكم أبو بكر إلى هذا القول.

وها هنا **فوائد**:

- منها: رجوع الأعلى إلى الأدنى في العلم؛ فأبو بكر رجع إلى الناس.

- ومنها: طلبُ أبي بكر شاهدًا مع المغيرة ليس من باب ردِّ خبَر الآحاد، وإنما من باب الاحتياط والتثبّت في قبول الأخبار، **ولِقيام المُعارِض**، لأنّ الذي استقرّ عنده بالنظر إلى القرآن والسنة أنه لم يجد شيئًا، فاستقرّ عنده هذا المعنى، لكن جاء ما يرفع هذا الذي استقرّ، بل هذا دليلٌ على الأخذ بخبر الآحاد، لأن هاتين الشهادتين جاءتا لرفع قولِ صحابيٍ وما كان عليه الناس، ومع ذلك أخذ به أبو بكر رضي الله عنه.

- ومنها: قاعدة عظيمة تربوية، وهي أنّ الصحابة رضي الله عنهم **إذا تنازعوا احتكموا، وإذا اتفقوا نفَّذوا**، هذه قاعدة مهمة في هذا الباب؛ فلمّا



تنازعوا هنا في المسألة احتكموا إلى الراجح والدليل، فكان الراجح هو خبر الآحاد أو شهادة الراوي، فلما ظهَر العلم وظهر القَول الراجح اتفقوا؛ فلهذا في رواية أخرى أنّ أبا بكر رضي الله عنه بادر على الفور فأعطى السُّدسَ للجدّة، فلم يترك الأمر للمراجعة والمشاورة، إذْ قد ظهر الدليل وبانَ الاعتقاد بأن الدليل هو الراجح فعلى الفور يكون العمل به من غير توقف، وهذا معنى القاعدة التربوية (الصحابة إذا تنازعوا احتكموا، وإذا اتفقوا نفَّذوا)، على العكس من واقع كثيرٍ من المسلمين، إذا تنازعوا تباغضوا، وإذا اتفقوا سوَّفوا، فقد يظهر الدليل لكن لا يحتكمون به على الفور.

- ومن الفوائد فائدة ذكرَها المصنف، أن أبا بكر رضي الله عنه في هذه القضية العظيمة فاته قضاء النبي ﷺ في حين عرَفه المغيرة، مع أن ملازمة المغيرة لم تكن كملازمة أبي بكر للنبي ﷺ، ومع ذلك فاته هذا الحكم.

المتن:

وكَذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ سُنَّةَ الاسْتِئْذَانِ حَتَّىٰ أَخْبَرَهُ بِهَا أَبُو مُوسَىٰ الأَشْعريُّ رضي الله عنه وَاسْتَشْهَدَ بِالْأَنْصَارِ. وعُمَرُ أَعْلَمُ مِمَّنْ حَدَّثَهُ بِهَذِهِ السُّنَّةِ.

وَلَمْ يَكُنْ عُمَرُ رضي الله عنه أَيْضًا يَعْلَمُ أَنَّ الْمَرْأَةَ تَرِثُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا بَلْ يَرَىٰ أَنَّ الدِّيَةَ لِلْعَاقِلَةِ، كَتَبَ إِلَيْهِ الضَّحَّاكُ بْنُ سُفْيَانَ رضي الله عنه -وَهُوَ أَمِيرٌ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَىٰ بَعْضِ الْبَوَادِي- يُخْبِرُهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَرَّثَ امْرَأَةَ



أَشْيَمَ الضَّبَابِيِّ رضي الله عنه مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا. فَتَرَكَ رَأْيَهُ لِذَلِكَ، وَقَالَ: لَوْ لَمْ نَسْمَعْ بِهَذَا لَقَضَيْنَا بِخِلَافِهِ.

الشرح:

ما زالَ الكلامُ فيما يتعلّق بالسَّبب الأوّل، وهو: وقوع الاختلاف بسبب عدم الإحاطة بحديث النبي ﷺ، فإنّ المجتهد أو العالم قد يقول قولًا يخالف الحديثَ أو السُّنّةَ؛ لعدم علمه ولعدم وصول هذا الخبر -أو الحديث- إليه فيكون مجتهدًا لتعذّر العلم بهذا الحديث.

والمصنف رحمه الله ذكر علىٰ قاعدة (قياس الأولىٰ) مَن هم أعلمُ الناس، أعلم الناس بسنّة النبي ﷺ الخلفاء الراشدون، وإحاطتهم وتمكنهم وفقههم ومَلَكة فهمهم لنصوص الشريعة، فقد فاتتهم بعضُ الأحاديث، وضَرَبَ علىٰ ذلك أمثلة مهمَّة، وكَون أنَّ غيرَ هؤلاء الواحد منهم قد تفوته بعض الأحاديث، هذا من باب أولىٰ، حتىٰ نرىٰ أن سنّة الاستئذان -وهي السنّة المعروفة بأنّ الرجل إذا أراد أن يدخل بيتًا يطرق ثلاثًا فإنْ لم يُردّ عليه يرجع- ما كان عمر رضي الله عنه يعلم بها، حتّىٰ أخبره بها أبو موسىٰ الأشعري، مع أنّها من الآداب المنتشرة في ذلك الوقت، بل عمر رضي الله عنه لم يأخذها من أبي موسىٰ رضي الله عنه إلا بعد أن أتىٰ الثاني ببيّنةٍ دالّة علىٰ أنه قد سمع هذه السنة من النبي ﷺ، وهذا يدل علىٰ ما تقدَّم، وهو عدمُ الإحاطة بالسنّة، وأنّ الأكابر ربّما أخذوا الروايةَ من الأصاغر، وربما



احتاطوا وتثبَّتوا حتىٰ يتأكّدوا بأنّ هذا هو قول النبي ﷺ.

وذكَر المصنِّف مثالًا آخر مهمًّا، وهو أن عمر رضي الله عنه اجتهد برأيه -كما جاء في لفظ الخبَر: "قال برأيه"-، والاجتهاد بالرأي لا يُقصد به محضُ الرأي، وإنما كان اجتهادًا مبنيًا علىٰ القياس، إذ الصحابيُّ لا يُتصور أنه يجتهد برأيه اجتهادًا محضًا، وإنما المقصود أنه أعملَ رأيه في الاجتهاد، وبَنىٰ رأيه علىٰ القياس، لهذا كان يرىٰ أنّ المرأة لا تَرِثُ من دِيَة زوجها، لأن الدِّيَة هي للعاقلة أي لعُصبة الرجل من أبيه وليست هي كالميراث.

أخَذ عمر رضي الله عنه بهذا الاجتهاد لأنّ القاعدة هي (الغُرم بالغُنم)، فبما أن هذه العاقلة -وهم عصبة الرجل من جهة أبيه- هم الذين يَغرمون الدية، فهُم أيضًا يَرجع إليهم أيُّ غُنمٍ حاصل -بما في ذلك الميراث-، وهذا قياسٌ في ظاهره صحيح، لهذا بنىٰ عليه عمر رضي الله عنه في قضائه، حتىٰ كتب إليه أحد أمراء رسول الله ﷺ -وهو الضحّاك- كتابًا بيّنَ له أنّ النبي ﷺ قضىٰ في دية رجلٍ فأعطىٰ زوجته من هذه الدية، فهنا علىٰ الفور تركَ رأيه، يقول الراوي: فترك رأيه -أي عمر رضي الله عنه-، وقال: لو لم نسمع بهذا لقضينا بخلافه، أي أنه استصحب الاجتهاد واستصحب القياس، ولكن جاءه ما يدل علىٰ خلاف ذلك فأخذ به.

وفي هذا الخبر إشارة إلىٰ أن الصحابة كانوا يتبادلون الكتب والمراسلات في استظهار العلم والقضاء والفتوىٰ -وهذا أدبٌ رفيع-.



وها هنا **فائدتان**:

الأولىٰ: أن عمر رضي الله عنه كان يَستدلُّ بخبر الواحد، لأنه بمجرَّد أنْ جاءَه هذا الكتابُ من أحد أمراء النبي ﷺ، ترك رأيه علىٰ الفور وقضىٰ به، أي قضىٰ بما تضمَّنه هذا الكتاب.

الثانية: أن عمر رضي الله عنه -هنا- قدَّم الخبر الصحيح بدلالته الظاهرة البيِّنة، علىٰ القياس الذي ذهب إليه.

ولهذا فإنّ الأصل في هذا الباب هو: أن الخبر الصَّحيح يُقدَّم علىٰ الاجتهاد والقياس، وإن كان في القاعدة الشرعيّة أن مضمون الخبر الصحيح لا يخالف قياسًا صحيحًا ثابتًا، ولكنه ممكن هنا، لأن ما كان يظنه عمر رضي الله عنه قياسًا، لمَّا جاءه حديث النبي ﷺ لم يقدِّم القياس والرأيَ علىٰ هذا الحديث؛ فالحجة عنده في قول النبي ﷺ.

المتن:

وَلَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ حُكْمَ الْمَجُوسِ فِي الْجِزْيَةِ حَتَّىٰ أَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ.

وَلَمَّا قَدِمَ سَرْغَ وَبَلَغَهُ أَنَّ الطَّاعُونَ بِالشَّامِ اسْتَشَارَ الْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ الَّذِينَ مَعَهُ ثُمَّ الْأَنْصَارَ ثُمَّ مُسْلِمَةَ الْفَتْحِ فَأَشَارَ كُلٌّ عَلَيْهِ بِمَا رَأَىٰ وَلَمْ يُخْبِرْهُ أَحَدٌ بِسُنَّةٍ، حَتَّىٰ قَدِمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ رضي الله عنه فَأَخْبَرَهُ





بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الطَّاعُونِ وَأَنَّهُ قَالَ: «إِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا فِرَارًا مِنْهُ وَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ».

الشرح:

في هذا الحديث قضايا مهمة:

الأولىٰ: أن عمر رضي الله عنه قد استشار المهاجرين الأوَّلِين، والأنصار، وجمْعًا ممن كان معه في الجهاد، وتشاوَروا في قضية الطاعون الذي وقع بالشام، فلم يُخبره أحدٌ بسُنَّة، إشارةً إلىٰ أنه أحيانًا -لا سيما في ذلك الوقت- قد تكون بعض السنن ليست مشهورة في وقتهم وزمانهم بين جميع أهل العلم والفضل والديانة والولاية والسياسة والجهاد والحرب، فلم تكن تلك السنة مشهورة، ولهذا لا يُشترَط الشهرة الاعتبارية في قبول حديث، وإنما العبرة بأن يكون المُخبِر قد أخبرَ بسُنّة النبي ﷺ.

الثانية: أن طريقة الصحابة في استظهار الأحكام كانت مبنيةً علىٰ المُذاكرة والمُشاورة، وهي قضيةٌ علميةٌ منهجيةٌ ربانية، فلم تكن طريقتهم تقوم علىٰ المناظرة والمجادلة، ولم يكن الأصل عندهم في عرض العلم وفي بيانه وفي استظهاره وفي استطلابه وفي تحقيقه هو الجدل والمناظرة، وإنما قامت علىٰ الاستشارة والمذاكرة، فاستشارَ عمر المهاجرين الذين كانوا معه ثم الأنصار ثم أهل الفتح، لعلّهم يخبرونه عن سُنّةٍ في هذا الباب، حتىٰ أخبره عبد الرحمن رضي الله عنه في هذا الحديث المشهور





المعروف، ثم أجمعوا عليه من غير أن يعارضوه.

الثالثة: أن السنّة بمجرَّد أنها جاءت بطريقٍ صحيح في أمرٍ، أخذوا بها. وهذه السنّة فيما تعمُّ به البلوىٰ، أي ليست قضية جزئية، وإنما هي قضية جيش الأمّة بكامله، سيطبَّق عليهم ما نسمِّيه الآن الاحترازات كاملةً علىٰ جميعهم، ومَرجع هذا الحكم هو الرجوع إلىٰ سُنَّةٍ لم تَشتهِر في ذلك الوقت، وهذا يدلّ دَلالةً قطعية علىٰ تعظيم أصحاب النبي ﷺ لسُنَّتهِ.

المتن:

وَتَذَاكَرَ هُوَ وَابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم أَمْرَ الَّذِي يَشُكُّ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَكُنْ قَدْ بَلَغَتْهُ السُّنَّةُ فِي ذَلِكَ حَتَّىٰ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ عَنَ النَّبِيّ ﷺ: أَنَّهُ يَطْرَحُ الشَّكَّ وَيَبْنِي عَلَىٰ مَا اسْتَيْقَنَ.

وَكَانَ مَرَّةً فِي السَّفَرِ فَهَاجَتْ رِيحٌ فَجَعَلَ يَقُولُ: مَنْ يُحَدِّثُنَا عَنْ الرِّيحِ؟ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ:

(فَبَلَغَنِي وَأَنَا فِي أُخْرَيَاتِ النَّاسِ فَحَثَثْت رَاحِلَتِي حَتَّىٰ أَدْرَكْته فَحَدَّثْته بِمَا أَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَ هُبُوبِ الرِّيحِ).

الشرح:

في هذَين الحَديثَين فائدةٌ مهمةٌ وهي أنّ الصحابيَّ وإنْ بلغَ مِن العِلم ما بلغَ وكان مِن أهل الرواية والدراية، قد تفوته أمورٌ جزئية عمَلية فقهية،



وقد لا يدرك أمورًا تتعلق بالآداب والأذكار الشـرعية؛ لأنه قد يُتصور بأن الأحاديث التي قد تخفىٰ علىٰ بعض الصحابة هي تلك الّتي تتعلق بالأقضية أو تلك التي تتعلق بالأحكام الشـرعية التفصيلية، لكنها هنا خفيَت في أمرٍ يتعلَّق بالشكِّ في الصلاة؛ فإذا شكَّ الإنسان في صلاته لا يدري كم صلّىٰ ثلاثًا أم أربعًا فإنّه (يبني علىٰ الأقل)، هذه قاعدة.

وهذا الأمر لم يكن معلومًا عند عمر، بل تذاكرَ هو وابن عباس في هذه القضية.

فلنتصوَّر أنّ عمر رضي الله عنه وهو من فقهاء الصحابة، وحبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما، كلاهما يتذاكرن في جزئيةٍ فقهيةٍ تفصيلية، ولم يكونا قد اطلعا علىٰ سنة النبي ﷺ فيها!

وكذلك في قضية الريح، فهذا يدلّ علىٰ ما سبق ذِكره في أنّ الأصل في عرض العلم واستطلابه وتحقيقه هو المذاكرة لا المناظرة.

وأيضًا هنا فائدة عظيمة: أن العالِمَ لا يُعابُ إذا لم يُدرِك بعضَ الأحكام العامة الشـرعية، فالعالِم قد تَفوتُه قضية، وقد تَفوتُه جزئية، وقد لا يتذكَّرها، أو يَغفل عنها، وربما يكون أحدُ طلبة العلم قد ألَمَّ بها بأسانيدها ورواياتها؛ فلا يكون هذا قدحًا في مكانة العالِم، وإلا لَكان هذا قدحًا في اثنين من أكابر أصحاب النبي ﷺ.



المتن:

فَهَذِهِ مَوَاضِعُ لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُهَا عمر رضي الله عنه حَتَّىٰ بَلَّغَهُ إِيَّاهَا مَنْ لَيْسَ مِثْلَهُ وَمَوَاضِعُ أُخَرَ لَمْ يَبْلُغْهُ مَا فِيهَا مِنْ السُّنَّةِ فَقَضَىٰ فِيهَا أَوْ أَفْتَىٰ فِيهَا بِغَيْرِ ذَلِكَ، مِثْلَ مَا قَضَىٰ فِي دِيَةِ الْأَصَابِعِ: أَنَّهَا مُخْتَلِفَةٌ بِحَسَبِ مَنَافِعِهَا وَقَدْ كَانَ عِنْدَ أَبِي مُوسَىٰ وَابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم -وَهُمَا دُونَهُ بِكَثِيرٍ فِي الْعِلْمِ- عِلْمٌ بِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ -يَعْنِي الْإِبْهَامَ وَالْخِنْصَرَ-» فَبَلَغَتْ هَذِهِ السُّنَّةُ معاويةَ رضي الله عنه فِي إمَارَتِهِ فَقَضَىٰ بِهَا وَلَمْ يَجِدْ الْمُسْلِمُونَ بُدًّا مِنْ اتِّبَاعِ ذَلِكَ وَلَمْ يَكُنْ عَيْبًا فِي حقِّ عُمَرَ رضي الله عنه حَيْثُ لَمْ يَبْلُغْهُ الْحَدِيثُ.

وَكَذَلِكَ كَانَ ينْهَىٰ الْمُحْرِمَ عَنْ التَّطَيُّبِ قَبْلَ الْإِحْرَامِ؛ وَقَبْلَ الْإِفَاضَةِ إلَىٰ مَكَّةَ بَعْدَ رَمْيِ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ هُوَ وَابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ رضي الله عنهماوَغَيْرُهُمَا مِنْ أَهْلِ الْفَضْلِ وَلَمْ يَبْلُغْهُمْ حَدِيثُ عَائِشَةَ رضي الله عنها: طَيَّبْت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِإِحْرَامِهِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ وَلِحِلِّهِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ.

الشرح:

وهنا أيضًا في هاتَين الواقعتَين، في دِية الأصابع: أنّ عمر رضي الله عنه كان يحكُم بأنها مختلفة بحسب منافعها. وهذا راجعٌ إلى القاعدة العامة أنّ (تعويض المتلف في الديات راجعٌ إلى قاعدة المنافع)، لكن قاعدة الشرع هنا أرجح وأقوى، إذ تحديد المنافع في الأصابع لا ينضبط بين الناس،





والشريعة لا تعلق أحكامًا إلا بالأوصاف المنضبطة، والشـريعة لا تلتفت إلىٰ الفروق التي لا تكون مؤثرة في حقيقتها.

والشريعة تأتي في التسوية في هذه الأمور تيسيرًا علىٰ الناس في عدم الدخول في المنازَعات، لهذا كان يرىٰ عُمَر بأنها مختلفة، وبالتالي لكل أصبع ديةٌ خاصة، حتىٰ أُخبر بحديث النبي ﷺ: «هذه وهذه سواء» فأخَذ به، وهنا صارت هذه سنّةً عامة.

وفيه إشارة إلىٰ أن السنّة قد لا تشتهر في وقت الصحابة في زمن معين، فقد تكون اشتهرت في زمان دون زمانٍ آخر، كما في هذا المثال أنها اشتهرت في فترة معاوية رضي الله عنه.

كذلك عمر رضي الله عنه في أحكامه كان يبني كثيرًا من أحكامه علىٰ الاحتياط؛ فهو من أكثر الصحابة أخذًا بقاعدة الاحتياط.

والاحتياط هنا يقتضي أنّ المُحْرِم لا يتطيَّب قَبل الإحرام، خشيةَ أن يبقىٰ من أثره بعد الإحرام، فيُنافي بهذا مقصودَ الإحرام، ولأن الشـريعة إذا نهت عن شيء نهت عن مقدّماته وعن كلّ جزءٍ فيه.

هكذا اجتهد عمر، فبنىٰ رأيه علىٰ أنّ المُحرِم لا يتطيّب قبل الإحرام، احتياطًا ودرءًا للوقوع في مقدّمات المحذور.

لكنْ أَخبرتْ عائشةُ رضي الله عنها بسنّة النبي ﷺ، وأَخبرت بذلك علىٰ سبيل الفعل الذي لا يَحتمل التأويل، أنها طيّبَت رسولَ الله ﷺ لإحرامه





قبل أن يُحرِم، ولحِلِّه قبل أن يطوف بعد رمي الجمرة.

وهذا خلاف ما ذهب إليه عمر رضي الله عنه، فلذلك عَدَل عنه لأنّه من قَبيل الاجتهاد، أما فعلُ النبي ﷺ الذي نُقل عنه فهذا فيه الحُجّة. مع أن عمر رضي الله عنه كان قد بنىٰ قوله علىٰ أصولٍ صحيحة وأدلةٍ فقهية.

وها هنا إشارة إلىٰ أن الصحابي إذا اجتهد في أمر هذه الروايات حتىٰ إذا لم يحط بجملة الأحاديث الواردة في الباب أو المسألة، فإنه لا يجتهد فيه إلا علىٰ أصول اجتهادية صحيحة، ولهذا لا يُقال هنا بأن اجتهاد عمر رضي الله عنه من قَبيل الاجتهاد بالرأي المَحض، وإنما اجتهد علىٰ أصول صحيحة: إما القياس الصحيح، أو الاحتياط، أو التفريق بحسب المنافع، أو التوقف في الأمور التي تعمّ بها البلوىٰ، أو الأخذ بالعموم.

كما في حكم المجوس أنّه عام يجري مجرىٰ أحكام المشركين، حتىٰ في الجزية -هذا الأصل-، لأن الأصل في الخطاب هو العموم بأفراده وبحسب المخاطَبين وبحسب نوعِ الخطاب، إذن فالمَجوسي هكذا علىٰ قاعدة العموم أنه يأخذ حكم المشركين، لكنه استُثني في باب الجزية فيُلحَق بأهل الكتاب، فهذا تخصيص، فعُمر أخذ بالعموم حتىٰ جاءه المُخَصِّص.

إذن اجتهادات الصحابة حتىٰ فيما خالفوا فيه الأدلة الشرعية إنما بنَوا علىٰ مقدماتٍ وأدلة ومدارك فقهية.



المتن:

وَكَانَ يَأْمُرُ لَابِسَ الْخُفِّ أَنْ يَمْسَحَ عَلَيْهِ إِلَىٰ أَنْ يَخْلَعَهُ مِنْ غَيْرِ تَوْقِيتٍ وَاتَّبَعَهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ طَائِفَةٌ مِن السَّلَفِ وَلَمْ تَبْلُغْهُمْ أَحَادِيثُ التَّوْقِيتِ الَّتِي صَحَّتْ عِنْدَ بَعْضِ مَنْ لَيْسَ مِثْلُهُمْ فِي الْعِلْمِ وَقَدْ رُوِيَ ذَلِكَ عَن النَّبِيِّ ﷺ مِنْ وُجُوهٍ مُتَعَدِّدَةٍ صَحِيحَةٍ.

وَكَذَلِكَ عُثْمَانُ رضي الله عنه لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ بِأَنَّ الْمُتَوَفَّىٰ عَنْهَا زَوْجُهَا تَعْتَدُّ فِي بَيْتِ الْمَوْتِ حَتَّىٰ حَدَّثَتْهُ الْفُرَيْعَةُ بِنْتُ مَالِكٍ أُخْتُ أَبِي سَعِيدٍ الخدري رضي الله عنهما بِقَضِيَّتِهَا لَمَّا تُوُفِّيَ عنها زَوْجُهَا وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا: «امْكُثِي فِي بَيْتِك حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» فَأَخَذَ بِهِ عُثْمَانُ.

وَأُهْدِيَ لَهُ مَرَّةً صَيْدٌ كَانَ قَدْ صِيدَ لِأَجْلِهِ فَهَمَّ بِأَكْلِهِ حَتَّىٰ أَخْبَرَهُ عَلِيٌّ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَدَّ لَحْمًا أُهْدِيَ لَهُ.

الشرح:

لأنهُ كانَ مُحْرِمًا.

المتن:

وَكَذَلِكَ عَلِيٌّ رضي الله عنه قَالَ: كُنْت إذَا سَمِعْت مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي مِنْهُ وَإِذَا حَدَّثَنِي غَيْرُهُ اسْتَحْلَفْته فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْته وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ -وَصَدَقَ أَبُو بَكْرٍ-



وَذَكَرَ حَدِيثَ صَلَاةِ التَّوْبَةِ الْمَشْهُورَ.

الشرح:

في هذا فائدة منهجية: أنّ الصحابي إذا سمع بادرَ إلىٰ العمل، وإذا حُدِّث فيكفي منه التثبُّت الظاهر، ويغلب علىٰ ظنّه أنّ المُخبِر صادق في خبَره؛ فلم يكن يؤخِّر الواحدُ منهم الانتفاع بالحديث، ولم يكن يضع شروطًا زائدة علىٰ القدْر في التلقِّي، إذْ إنّ البعض في سَماعه لحديث النبي ﷺ ربما ينشغل بأمور عن الانتفاع بهذا الحديث، وإذا أُخبِر به ربما ينشغل بشروطٍ عن التصديق به والانقياد له.

ولهذا كانت منهجية الصحابة -ومنهم علي رضي الله عنه- تدور علىٰ هذا الأصل العظيم، وهو تلقِّيهم حديثَ النبي ﷺ بالقبول والعمل.

المتن:

وَأَفْتَىٰ هُوَ وَابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما وَغَيْرُهُمَا بِأَنَّ: الْمُتَوَفَّىٰ عَنْهَا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا تَعْتَدُّ أَبْعَدَ الْأَجَلَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ قَدْ بَلَغَتْهُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سبيعة الأسلمية رضي الله عنها وقد توفي عنها زوجها سعد بن خولة حَيْثُ أَفْتَاهَا النَّبِيُّ ﷺ بِأَنَّ عِدَّتَهَا وَضْعُ حَمْلِهَا.

وَأَفْتَىٰ هُوَ وَزَيْدٌ وَابْنُ عُمَرَ وَغَيْرُهُمْ رضي الله عنهم بِأَنَّ الْمُفَوَّضَةَ إِذَا مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا فَلَا مَهْرَ لَهَا، وَلَمْ تَكُنْ بَلَغَتْهُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي



بَرْوَع بِنْتِ وَاشِقٍ رضي الله عنها.

الشرح:

المفوَّضة -بالفتح- هنا هي المرأة الّتي يُزوِّجُها وليُّها من غير تسميةِ المَهر، وأيضًا المفوِّضة -بالكسر- هي الّتي تُزوِّج نفسَها من غير تسمية المَهر، بمعنىٰ أنَّ المرأة إذا تزوَّجت وكان لها مهر، ولكن هذا المهر لم يُسمَّ، وُصِفت بالتفويض لأنها فوّضت تقدير المهر إلىٰ زوجها، أو إلىٰ عُرفها؛ فَها هنا فرقٌ بين عدَم وجود المهر الذي يجعل العقد يفضي إلىٰ البطلان، وبين وجود المهر الذي لمْ يُسمَّ.

فبعض الصحابة رضي الله عنهم أفتوا أنه لا مهر لمن لم يُسمَّ مهرها، باعتبار أن عدم تسميته قرينةٌ عن التنازل عنه برضاها أو برضا وليّها، فبنَوا علىٰ هذه القاعدة، وهي قاعدةٌ صحيحة في أصلها، لكن جاءت سنة النبي ﷺ، وهي قضاؤه لامرأة لم يُسمَّ مَهرُها بمهر المثل. فصارت قاعدة في باب المهر وفي باب العُرف أن (المهور إذا لم تُحدَّد في العقد يُصار إلىٰ المعروف منها) أي مهر المِثل.

المتن:

وَهَذَا بَابٌ وَاسِعٌ يَبْلُغُ الْمَنْقُولُ مِنْهُ عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَدَدًا كَثِيرًا جِدًّا، وَأَمَّا الْمَنْقُولُ مِنْهُ عَنْ غَيْرِهِمْ فَلَا يُمْكِنُ الْإِحَاطَةُ بِهِ؛ فَإِنَّهُ



أُلُوفٌ؛ فَهَؤُلَاءِ كَانُوا أَعْلَمَ الْأُمَّةِ وَأَفْقَهَهَا وَأَتْقَاهَا وَأَفْضَلَهَا فَمَنْ بَعْدَهُمْ أَنْقَصُ؛ فَخفَاءُ بَعْضِ السُّنَّةِ عَلَيْهِم أَوْلَىٰ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ بَيَانٍ.

فَمَنْ اعْتَقَدَ أَنَّ كُلَّ حَدِيثٍ صَحِيحٍ قَدْ بَلَغَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ الْأَئِمَّةِ أَوْ إِمَامًا مُعَيَّنًا فَهُوَ مُخْطِئٌ خَطَأً فَاحِشًا قَبِيحًا.

وَلَا يَقُولَن قَائِلٌ: إن الْأَحَادِيثَ قَدْ دُوِّنَتْ وَجُمِعَتْ؛ فَخَفَاؤُهَا وَالْحَالُ هَذِهِ بَعِيدٌ، لِأَنَّ هَذِهِ الدَّوَاوِينَ الْمَشْهُورَةَ فِي السُّنَنِ إنَّمَا جُمِعَتْ بَعْدَ انْقِرَاضِ الْأَئِمَّةِ الْمَتْبُوعِينَ، وَمَعَ هَذَا فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَدَّعِيَ انْحِصَارَ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي دَوَاوِينَ مُعَيَّنَةٍ.

ثُمَّ لَوْ فُرِضَ انْحِصَارُ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فيها فَلَيْسَ كُلُّ مَا فِي الْكُتُبِ يَعْلَمُهُ الْعَالِمُ وَلَا يَكَادُ ذَلِكَ يَحْصُلُ لِأَحَدٍ، بَلْ قَدْ يَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ الدَّوَاوِينُ الْكَثِيرَةُ وَهُوَ لَا يُحِيطُ بِمَا فِيهَا.

الشرح:

ها هنا فائدتان:

الأُولىٰ: ما تقدَّم مِن أقوال الصحابة رضي الله عنهم ومن مُذاكراتهم واستظهارِهم السنَّةَ النبوية يدلُّ دلالةً قاطعةً علىٰ أنه إذا خالفَ الصحابيُّ باجتهادِهِ سنّةَ النبي ﷺ فلا يُخالِف ذلك إلا لِعُذر، وهو أنه لم يطَّلع علىٰ السنة، هذا هو الأصل العام.



ولهذا إذا ذكرنا اجتهادًا للصحابي يخالف السنّة فلا بد من أمرين: إما أن نُخبِر عن رجوعه عن هذا الاجتهاد، وإما أن نَعتذرَ له.

لا نجد البتة صحابيًا تعمَّد المخالفة، أو قصَّـر في اجتهاده في اتباع النبي ﷺ في مواضع الاجتهاد، بخلاف مَن تأخَّر من القرون، فقد نجدُ أحيانًا -وهو نادر- تعمُّدًا، أو اتباعًا للهوىٰ، أو نجد تقصيرًا في عدم التحرِّي والتثبُّت، وهذا لا يوجد في عصـر الصحابة رضي الله عنهم، فهو عصـر الكُمَّل الخُلَّص في باب الرواية والدراية، فإما أن نبحث ونذكُر تراجعَهم -كما ذكَر شيخ الإسلام هنا-، وإما أن نذكُر اعتذارًا لهم.

الثانية: الصحابي إذا عُرضت عليه المسألة بادرَ إلىٰ الاجتهاد والعمل، من غير أن يتوقف حتىٰ يعلم ما في نفس الباب من الأحاديث والسنن؛ فعمر -مثلًا- وعثمان رضي الله عنهم، كانت القضية إذا تُعرَض عليهم لا يؤخّرون الحكم فيها؛ فيتكلّمون فيها ويحكمون فيها بحسب ما نمىٰ إلىٰ علمهم من السنن والآثار، وقد لا يحيطون بجميعها.

هذا يدلّ علىٰ أنهم كانوا يتعاملون مع الأدلة الشـرعية علىٰ أن الأصل هو وجوب العمل بالحديث حتىٰ يَرِد المُعارض أو المخصِّص.

لذلك كانوا ينتهون إلىٰ ما قد علموا، ولم يكن الواحد منهم يتوقف في المسألة أو القضية ويبقىٰ سنين حتىٰ يجمع أبوابها ويوحِّد بين أطرافها ويسأل إن كان لها معارض راجح ثم يتكلم فيها! ما كانوا يتكلَّفون



هذا الطريق.

والسبب في ذلك أنّ عصر الصحابة هو عصر جمع أدلّة العلم، أنّ عصر النبي ﷺ هو عصر التشريع، فالأحكام كانت تتنزل تباعًا، وفي عصر الصحابة وعصر الخلفاء لم يكن عصر تشريع وإنما هو عصر جمع أدلة العلم؛ فلو توقَّف الواحد منهم عن الاجتهاد حتىٰ تنتشر السنن أو يجمع كل هذه الأحاديث والدواوين إذنْ لَتعطَّلت الأحكام الشرعية في ذلك الزمن.

فمثلًا في قضية المَسح علىٰ الخفين، لم يكن بعضُ الصحابة يأخذُ بالتوقيت -يومًا وليلة أو ثلاثة أيام بلياليهنّ- لعدم علمه؛ ولكنه لم يتوقّف في المسألة حتىٰ يسأل ويبحث في كل جزئية، وإنما إذا جاءته القضية أفتىٰ بها بحَسَب عِلمه، ثم إذا ظهر له خلاف ذلك رجعَ إليه.

هذا هو منهج الصحابة في الاجتهاد، لكن هل هذا المنهج يؤخذ به الآن في زماننا فنقول لأي طالب علم: اعمل واجتهد، ولا حرج أيضًا في إصدار الفتوىٰ بمجرد أن تقف علىٰ حديثٍ أو آية؟

هذا لا يصلح في زماننا، لأن زماننا قد جُمع فيه العلم، ورُتِّبت أبوابُ الفقه، وجُمعت المسائل في كل باب، وتكاملَت الأحكام في شروطها وفي تفصيلاتها وبنودها؛ فيتعين علىٰ طالب العلم ألا يجتهد حتىٰ يحيط علمًا بالباب ما استطاع إلىٰ ذلك سبيلًا، لا يُشترط له أن يحيط علمًا بكل





المسائل، لكن لا بد من العلم بجمهور مسائل الفقه.

لهذا لا ينبغي للإنسان أن يُنزل نفسه منزلة الصحابة فيقول أنا إذا جاءني الحديث أعمل به من غير أن أنظر إلىٰ مُعارضٍ، ومن غير أن أنظر إلىٰ تخصيص، ومن غير أن أنظر إلىٰ تقييد أو تفصيل لدلالة الحديث!

نقول: هذا لا ينبغي، وبخاصة في بابين:

الأول: فيما احْتَملَ وجود مُعارض، فبعض المسائل واضحة قد اشتهر الكلام فيها، ولكن بعض الأحاديث تَحتمِل وجود مُعارض أو مخصص؛ فحينئذٍ لا بد أن تَبحث وتَسأل وتَستفسر.

الثاني: إذا تَعلّقَ الأمُر بالفُتيا؛ فلا ينبغي لطالب العلم أن يبادر إليها إلا بعد أن ينظر في أبواب المسألة وأدلتها وطُرق استنباطها، إلا إذا ضاق به الأمر وضاق به الوقت في نازلة، فله أن يجتهد بما وصل إليه من الأحاديث والسنن والآيات.

هذه مسألة مهمة تُظهِر لنا طريقة اجتهاد الصحابة وطريقة تعاملهم مع الأحكام الشرعية العملية.

المتن:

بَل الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَ جَمْعِ هَذِهِ الدَّوَاوِينِ كَانُوا أَعْلَمَ بِالسُّنَّةِ مِن الْمُتَأَخِّرِينَ بِكَثِيرٍ؛ لِأَنَّ كَثِيرًا مِمَّا بَلَغَهُمْ وَصَحَّ عِنْدَهُمْ قَدْ لَا يَبْلُغُنَا إلَّا



عَنْ مَجْهُولٍ؛ أَوْ بِإِسْنَادٍ مُنْقَطِعٍ؛ أَوْ لَا يَبْلُغُنَا بِالْكُلِّيَّةِ فَكَانَتْ دَوَاوِينُهُمْ صُدُورَهُمْ الَّتِي تَحْوِي أَضْعَافَ مَا فِي الدَّوَاوِينِ، وَهَذَا أَمْرٌ لَا يَشُكُّ فِيهِ مَنْ عَلِمَ الْقَضِيَّةَ.

وَلَا يَقُولَنَّ قَائِلٌ: مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْأَحَادِيثَ كُلَّهَا لَمْ يَكُنْ مُجْتَهِدًا، لِأَنَّهُ إِنِ اشْتُرِطَ فِي الْمُجْتَهِدِ عِلْمُهُ بِجَمِيعِ مَا قَالَهُ النَّبِيُّ ﷺ وَفَعَلَهُ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْكَامِ: فَلَيْسَ فِي الْأُمَّةِ على هذا مُجْتَهِدٌ وَإِنَّمَا غَايَةُ الْعَالِمِ: أَنْ يَعْلَمَ جُمْهُورَ ذَلِكَ وَمُعْظَمَهُ بِحَيْثُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ إلَّا الْقَلِيلُ مِنْ التَّفْصِيلِ ثُمَّ إنَّهُ قَدْ يُخَالِفُ ذَلِكَ الْقَلِيلَ مِنْ التَّفْصِيلِ الَّذِي يَبْلُغُهُ.

الشرح:

نبَّه المصنِّف على وضع بعض الشروط للمجتهد أو للحافظ أو للعالم، كأن يُقال: (مَن لم يعرف الأحاديث كلها لم يكن مجتهدًا)! فهذا الشرط وأمثاله هو من التعسُّف، لا سيّما إن كانت هذه الشروط لا تستند إلى أصلٍ علميٍ وشرعي، بل هي أحيانًا تضيّق على المكلَّف في فهمه الأحكامَ الشرعية وتطبيقه لها، وإلا فلن نجد في الأمة مجتهدًا -كما قال المصنف رحمه الله-.

وأيْضًا فتحُ الباب لكلِّ أحدٍ أن يجتهد الاجتهاد المطلق في أحكام الشريعة والفقه، من غير إحاطة -بحسب الإمكان- بجمهور الأحاديث والمسائل، هذا -أيضًا- أمرٌ خطير.

لهذا ينبغي على طالب العلم أن يتدرَّج، وأن يُدرك بأنَّ حقيقةَ الفقهِ



تَتوقَّف علىٰ أمرين:

الأول: حمْل الدليل.

والثاني: فهْم الدليل (أي معرفة دلالته).

ولهذا نبه المصنف رحمه الله أيضًا إلىٰ أنّ هذه الدواوين قد جُمعت، وبخاصة في زماننا صار ميسورًا من خلال هذه الأجهزة أن يتمكن طالب العلم من جمع أدلة الباب، وجمع الأسانيد والروايات والألفاظ، بل أحيانًا الحكم عليها بالصحة أو الضعف..

فهل سيكون مستحضـرًا للدليل عالمًا بالسنَّة؟

الجواب: لا يلزم هذا، لأن أصحاب النبي ﷺ حوَت صدورُهم الدليلَ والدلالة، وربما حوَت أجهزتُنا الإلكترونية وكتبُنا الورقيّة الدليلَ من غير دلالة، فيشتغل الواحد منّا بالحديث والتحقيق ويجمع في الباب الواحد مئات من الروايات، ولكنه قد لا يستحضر الاستدلال بها، وبخاصة في مفصل الاستدلال بالأحكام، لأن نسبته هو إلىٰ الجمع المجرد لا إلىٰ الفهم المنضبط.

فيجبُ أن يُعلم أنه مهما بَلغْنا مِن إمكانيات جمع دواوين السنة والمرويات، لا نصل إلىٰ أعشار ما كان عليه أصحاب النبي ﷺ في حَمل السنة، لأن حملهم السنَّة كان له معنىٰ خاص، وبأصول ظاهرة وثابتة؛ لهذا إذا وقع الصحابة في خلاف في هذا الباب ولم يتمكنوا من احتوائه، فمن



باب أولىٰ لو وقع خلافٌ اليوم في واقعنا، فلا نجعل تمكُّن الجميع -أو تمكُّن الأغلبية- من معرفةِ صحة الحديث ومن جمع الروايات = مانعًا من الاعتذار، إذ العبرة بالدلالة لا بلفظ الدليل.

المتن:

السَّبَبُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْحَدِيثُ قَدْ بَلَغَهُ، لَكِنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُ. إمَّا لِأَنَّ مُحَدِّثَهُ، أَوْ مُحَدِّثَ مُحَدِّثِهِ، أَوْ غَيْرَهُ مِنْ رِجَالِ الْإِسْنَادِ مَجْهُولٌ عِنْدَهُ أَوْ مُتَّهَمٌ أَوْ سَيِّئُ الْحِفْظِ. وَإِمَّا لِأَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْهُ مُسْنَدًا بَلْ مُنْقَطِعًا؛ أَوْ لَمْ يَضْبُطْ لَفْظَ الْحَدِيثِ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الْحَدِيثَ قَدْ رَوَاهُ الثِّقَاتُ لِغَيْرِهِ بِإِسْنَادِ مُتَّصِلٍ، بِأَنْ يَكُونَ غَيْرُهُ يَعْلَمُ مِنْ الْمَجْهُولِ عِنْدَهُ الثِّقَةَ، أَوْ يَكُونُ قَدْ رَوَاهُ غَيْرُ أُولَئِكَ الْمَجْرُوحِينَ عِنْدَهُ؛ أَوْ قَدْ اتَّصَلَ مِنْ غَيْرِ الْجِهَةِ الْمُنْقَطِعَةِ، وَقَدْ ضَبَطَ أَلْفَاظَ الْحَدِيثِ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ الْحُفَّاظِ؛ أَوْ لِتِلْكَ الرِّوَايَةِ مِنْ الشَّوَاهِدِ وَالْمُتَابَعَاتِ مَا يُبَيِّنُ صِحَّتَهَا. وَهَذَا أَيْضًا كَثِيرٌ جِدًّا، وَهُوَ فِي التَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ إلَى الْأَئِمَّةِ الْمَشْهُورِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ أَكْثَرُ مِنْ الْعَصْرِ الْأَوَّلِ، أَوْ كَثِيرٌ مِنْ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.

فَإِنَّ الْأَحَادِيثَ كَانَتْ قَدْ انْتَشَرَتْ وَاشْتَهَرَتْ، لَكِنْ كَانَتْ تَبْلُغُ كَثِيرًا مِن الْعُلَمَاءِ مِنْ طُرُقٍ ضَعِيفَةٍ، وَقَدْ بَلَغَتْ غَيْرَهُمْ مِنْ طُرُقٍ صَحِيحَةٍ غَيْرِ تِلْكَ الطُّرُقِ، فَتَكُونُ حُجَّةً مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، مَعَ أَنَّهَا لَمْ تَبْلُغْ مَنْ خَالَفَهَا مِن الْوَجْهِ الآخَرِ.





وَلِهَذَا وُجِدَ فِي كَلَامِ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ الْأَئِمَّةِ تَعْلِيقُ الْقَوْلِ بِمُوجِبِ الْحَدِيثِ عَلَى صِحَّتِهِ، فَيَقُولُ: (قَوْلِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ كَذَا، وَقَدْ رُوِيَ فِيهَا حَدِيثٌ بِكَذَا؛ فَإِنْ كَانَ صَحِيحًا فَهُوَ قَوْلِي).

الشرح:

ذكرَ المصنِّف رحمه الله السبب الثاني من أسباب الاختلاف، وهذا السبب يتعلّق بعدم وصول الرواية الصحيحة إلى العالم أو المجتهد.

لذلك فإنّ غالب الأحاديث قد رويت بطرقٍ، بعضها صحيح، وبعضها معلولٌ ضعيف، وقد تصل إلى العالم المجتهد الرواية الضعيفة، في حين أن الرواية الصحيحة قد تصل إلى غيره، وهذا هو الأصل في كل الأخبار والروايات التي لها أكثر من سند، فإنها قد تصل إلى طائفةٍ من الناس بسندٍ صحيح وقد تصل إلى الآخرين بسندٍ مردود؛ فالذي تصله الرواية الصحيحة يعمل بموجبها، والذي تصله الضعيفة يتوقف عن العمل بموجبها، ويجتهد في بناء مسألته على أصلٍ آخر من قياسٍ أو اجتهادٍ أو رأي، فيقع الخلاف ويكون سبب الخلاف هو ما يتعلق بتعدد الطرق، وعدم وصول الرواية الصحيحة إلى بعض أهل العلم.

ومما لا يخفى في هذا الباب أن إحاطة العالم بجميع الروايات والأسانيد، والوقوف على مخارجها وطرقها، هو أمر متعذر.

ثم إن الضعف -كما ذكر المصنف رحمه الله- له أسبابٌ كثيرة، فالذي



وصلت إليه الرواية من طريقٍ ضعيف قد يكون سبب ضعفها راجع إلىٰ قدحٍ في الراوي لجهالةٍ أو سوء حفظ، أو بسبب القدح في الاتصال، أي أن الإسناد لم يصله متصلًا وإنما وصل إليه بروايةٍ منقطعة، أي وقع سقطٌ في إسنادها، أو لوجود خطأ في لفظ الحديث لم يُضبط.

فهذه أسبابٌ ثلاثة هي أسباب الضعف، وغالب هذه الأسباب من قبيل الضعف الذي يَقبل التقوية بتعدد الطرق.

ونحن نعلم أن أهل الحديث غايتهم من نقد الحديث أمران:

١. الخشية من تعمد الكذب في الرواية.

٢. الخشية من خطأ الراوي.

فكل علوم الحديث وكل قواعد المصطلح من أولها إلىٰ آخرها تقوم علىٰ هذين الاحتياطَين: الخشية من تعمد الكذب، أو أن يكون الراوي عدلًا في نفسه لكن قد يقع الخطأ منه في الرواية، وبالتالي هذه القواعد يقع الخلاف فيها بسبب الخشية، وإلا فجميع أهل الحديث قصدُهم متجه لإزالة هذين السببين.

فإذا كان في سند الحديث راوٍ ضعيف من جهة حفظه أو كان فيه احتمال الخطأ لأي سببٍ من أسباب عدم الضبط، فإن هذه الرواية لو جاءت من طرقٍ أخرىٰ وتعددت مع عدم الاتفاق، دل ذلك بمضمونه علىٰ صحة النقل، لأننا إن احتملنا الخطأ في رواية واحدة من الراوي أنه لم



يضبط الرواية، كأن يُدخل مرفوعًا بموقوف، أو يقدم ويؤخر في الحديث، أو يقع منه السهو والنسيان، فهذا الخطأ لو احتملناه وقلنا إن الراوي واردٌ عليه أن يصدر منه الخطأ فلا نحتج بروايته، قلنا نعم هذا الاحتمال قوي ووارد واحتمال معتبر، ولكن إذا جاءت لهذه الرواية شواهد أو متابعات، أي باللفظ نفسه أو بمعناه، من طرق أخرىٰ ومَخارج أخرىٰ متنوعة، فحينها عندنا قاعدة، وهي أنه يتعذر تواطؤ هؤلاء، مع عدم وجود اتفاق أصلًا بينهم، لتعدد مخارجهم وتنوع طرقهم وتفرق الرواة في البلدان واختلافات العصور، فاجتمعوا علىٰ نقل هذه الرواية وتعددوا، فهذا يشعِر بزوال الضعف.

وثَمَّ فائدة معتبرة في إفادة الإسناد الصحة، وإفادة الرواية العلمَ، وهي أنّ العالم النحرير في علم الحديث هو الذي ينتفع من تعدد الروايات ومتىٰ تكون تفيد عنده علمًا بالصحة وعلمًا بإزالة الخشية من خطأ الراوي، هذا أمرٌ يُعلَم تارةً بالقواعد والأصول، ويُعلَم تارةً بالاستقراء والسبر والتتبع، ويُعلَم تارةً بالنظر إلىٰ القرائن بحسب مَلَكة المحدّث؛ ولهذا كان علماء العلل في باب الحديث هم الأصل في هذا الباب، لأنهم بـ(العلم) أو (التجربة) أو (النظر) يستشعرون بأن مجموع هذه الروايات أفادت إزالة الاحتمال الوارد علىٰ الرواية.

ذلكم أن الحكم علىٰ صحة المنقول له ثلاث جهات:

- إما بالنظر إلىٰ صفات الراوي.



- وإما بالنظر إلىٰ تعدد الطرق.

- وإما بالنظر إلىٰ قاعدة انتفاء دواعي الكذب.

هذه ثلاث جهات في قبول الروايات، ليست في علم الإسناد والحديث فحسب، بل في سائر روايات الناس وأخبارهم، فنحن نعلَم بأن هذه الرواية أفادت العلم ونقطع بصحّتها، إما بالنظر إلىٰ صفات الرواة واشتهارهم بالعدالة والضبط، أو بالاستفاضة والتزكية، أو بتعدد الطرق؛ وإلا فالحديث المتواتر جاءه العلم القطعي اليقيني ليس من صفات رواته، إذ العلماء لا يشترطون صفاتٍ معينة في رواة المتواتر، وإنما ينظرون إلىٰ الجمع الغفير الذي يستحيل عادةً وعرفًا أن يتواطؤوا علىٰ الكذب، فإن ورَد احتمال الخطأ فاجتماعهم علىٰ الرواية يزيل هذا الاحتمال.

كذلك النوع الثالث وهو ما يتعلق ببعض الروايات التي قد تُقبل لانتفاء دواعي الكذب فيها، إذ لا ننظر إلىٰ صفات الراوي ولا إلىٰ التعدد، وهذا مهم حتىٰ في حياتنا العملية، فلو كان أحدنا مسافرًا في الطريق ورأىٰ إنسانًا فقال له: أين طريق بغداد؟ فيشير له من هنا، فيسلك الطريق، أي أنّه قَبِل رواية المجهول وهي رواية واحدة، ولكنه في سفر قد تعم به البلوىٰ، وربما يخشىٰ علىٰ نفسه الهلاك، فلماذا قَبِل رواية هذا الذي سأله عن الطريق؟ قال العلماء: لانتفاء دواعي الكذب في روايته، فالغالب في هذا الحال أن الناس إذا كانوا يجهلون يقولون لك: لا ندري أين الطريق.

لهذا فإنّ الراوي قد تصل إليه أحاديث بأسـانيد ضعيفة، إما سببها -كما ذكر المصنف- ما يتعلق بالطعن في الراوي من جهة ضبطه وحفظه، وإما ما يتعلق بالانقطاع، وإما ما يتعلق بعدم ضبط ألفاظ الحديث من بعض المحدّثين، لكن هذه الرواية قد تكون صحيحة عند غيره، وبالتالي يقع الاختلاف، لأن الإنسان لا يطالَب إلا بما انتهىٰ إليه من علم.

وأشرتُ إلىٰ أنه يجب أن نفرّق بين أمرين ونحن نتأمل هذا الكتاب العظيم -أعني «رفع الملام»-: نفرّق بين الاعتذار، وبين وجوب العمل بالراجح من الأقوال؛ فيُعتذَر لكل عالمٍ حكَم في قضية وبنَىٰ علىٰ روايةٍ ضعيفة وصلت إليه لم يأخذ بها لأنها ضعيفة فانتقل إلىٰ أصلٍ آخر، أو ربما أخذ بها بمجموع طرقها لظنه أنها تفيد الظن الراجح. ولكن الحكم النهائي علىٰ الحديث الذي يرِد بعدة طرق لا بد من النظر فيها، فإذا أفادت تلك الطرق العلم بالصحة، فثَمّ يجب العمل بهذا الحديث، لأن البعض يتحرج كثيرًا من العمل بالأحاديث التي صحت بسبب تعدد الطرق، وهو كأنه يضع شرطًا متعسفًا أنه لا يعتمد في التصحيح إلا علىٰ صفات الراوي أو علىٰ الجمع الغفير الذي يفيد العلم القطعي.

لكن تحسين الحديث بتعدد الطرق يتفاوت؛ فإنّ تعدُّد الطرق قد يفيد العلم اليقيني القطعي كما في المتواتر، وقد يفيد غلبة الظن القوي كما في مثالنا هذا، وقد لا يفيد علمًا إذا كان هذا التعدد يرجع في صفات الرواة إلىٰ سوء حفظهم أو إلىٰ عدالتهم؛ فهاهنا قاعدة مهمة وهي أن هذا الأمر



الشرعي العلمي الذي دل عليه النقل، لا يُتصور ألّا ينهض بروايته إلا هؤلاء الذين انتقصت ثقتهم أو سقطت عدالتهم؛ لأن دواعي حمل الشريعة تكون من الرواة الثقات، سواء كانوا متقنين أو غير متقنين، هذا هو الأصل، ولهذا جعل العلماء المحققون تعدد الطرق برواية المجاهيل الجهالة المغلظة أو المناكير أو الوضاعين، دليلًا على رد الحديث.

المتن:

السَّبَبُ الثَّالِثُ: اعْتِقَادُ ضَعْفِ الْحَدِيثِ بِاجْتِهَادٍ قَدْ خَالَفَهُ فِيهِ غَيْرُهُ، مَع قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ طَرِيقٍ آخَرَ، سَوَاءٌ كَانَ الصَّوَابُ مَعَهُ، أَوْ مَع غَيْرِهِ، أَوْ مَعَهُمَا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ: كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ.

وَلِذَلِكَ أَسْبَابٌ، مِنْهَا: أَنْ يَكُونَ الْمُحَدِّثُ بِالْحَدِيثِ يَعْتَقِدُهُ أَحَدُهُمَا ضَعِيفًا؛ وَيَعْتَقِدُهُ الْآخَرُ ثِقَةً. وَمَعْرِفَةُ الرِّجَالِ عِلْمٌ وَاسِعٌ.

ثُمَّ قَدْ يَكُونُ الْمُصِيبُ مَنْ يَعْتَقِدُ ضَعْفَهُ؛ لِاطِّلَاعِهِ عَلَى سَبَبٍ جَارِحٍ، وَقَدْ يَكُونُ الصَّوَابُ مَعَ الْآخَرِ لِمَعْرِفَتِهِ أَنَّ ذَلِكَ السَّبَبَ غَيْرُ جَارِحٍ؛ إمَّا لِأَنَّ جِنْسَهُ غَيْرُ جَارِحٍ؛ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ فِيهِ عُذْرٌ يَمْنَعُ الْجَرْحَ. وَهَذَا بَابٌ وَاسِعٌ.

وَلِلْعُلَمَاءِ بِالرِّجَالِ وَأَحْوَالِهِمْ فِي ذَلِكَ مِنْ الْإِجْمَاعِ وَالِاخْتِلَافِ، مِثْلُ مَا لِغَيْرِهِمْ مِنْ سَائِرِ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي عُلُومِهِمْ.



الشرح:

ذكرَ المصنِّف رحمه الله في السبب الثالث قضيةً مهمة، وهي اعتقاد ضعف الحديث، وحينها قد يكون الحديث مرويًّا بإسنادٍ واحد أو بعدة أسانيد، لكن يجتهد المحدث أو العالم فيعتقد بأن الحديث ضعيف؛ فالكلام في هذه القضية بمعزل عن قضية هل أصاب أم أخطأ، ولكن اعتقاده ضعف الحديث راجع إلىٰ الاجتهاد في الحكم علىٰ الحديث، لأن الأصل في هذا الباب أن الاجتهاد في الحديث واقعٌ وممكنٌ وجائزٌ شرعًا، فيعتقد -وفق مقدماته ونظره- في الرواية بأن الحديث ضعيف فلا يَعمل به. إذْ قد يختلف العلماء في الحكم علىٰ حديثٍ صحةً أو ضعفًا، أو في الحكم علىٰ الراوي قبولًا أو ردًّا، تعديلًا أو تجريحًا، فهذا من باب الاجتهاد، وبهذا يكون واحدهم مجتهد، إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر، لكن في النتيجة ليس كل مجتهدٍ مصيب، بمعنىٰ أن القول هو واحد.

وهذا ظاهر في حديث النبي ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر»، قال «إذا اجتهد الحاكم» الجار والمجرور محذوفان، أي متعلق الفعل محذوف، والحذف يدل علىٰ العموم، فقوله «إذا اجتهد الحاكم» أي في أي بابٍ من أبواب الشريعة، في الأصول أو في الحديث أو في الأحكام أو في الحلال والحرام أو في القضاء أو في السياسة الشرعية أو في الولايات أو في المعاملات أو في الفرائض، أو إذا اجتهد أيضًا في أمورٍ من لوازم الشرع من علوم العربية والأصول.

إذن هنا متعلق الفعل محذوف، فيدل علىٰ العموم، وهذه قاعدة عظيمة في أن الأصل أن الاجتهاد عام في كل أبواب الشريعة، لأن البعض قد يجيز هذه القاعدة في الأحكام ولا يجيزها في التصحيح والتضعيف، أو في الجرح والتعديل، أو في الحكم علىٰ الرجال، وهذا خلاف الأصل، إذْ كما يقرر العلماء أنّ موارد الاجتهاد في علم الحديث في التصحيح والتضعيف كموارد الاجتهاد في باب الأحكام، هذه قاعدة، سواء في التصحيح والتضعيف أو في الجرح والتعديل أو غير ذلك، وهي قاعدةٌ صحيحة مقررة عند أهل العلم، أي أنّ ما يقال في باب الاجتهاد في الأحكام الفقهية يجري علىٰ باب التصحيح والتضعيف وغيره.

نحن نحتاج في باب الأحكام إلىٰ مجتهد مؤهَّل يستفرغ وسعه بنيَّةٍ حسَنة في تحقيق المقصود، وكذلك في علم الحديث مثلًا في باب الجرح والتعديل نحتاج إلىٰ عالِمٍ مؤهَّل مع نيةٍ صحيحة وقصدٍ سليم، وهذا يُفترض وجوده في أهل العلم، ونحتاج أيضًا إلىٰ أن يكون العالِم في حكمه علىٰ الحديث أو في حكمه علىٰ الرجال بالجرح أو التعديل ممن يستفرغ وسعه في النظر والتنقيب والتأمل والتفصيل؛ **فإن لم يفعل حكَم علىٰ الناس بقواعد عامة وبنظرٍ عام، فلا يكون مأجورًا في اجتهاده، لأنه قد أخلَّ بركنٍ من أركان الاجتهاد.** هذا هو معنىٰ الحديث.

فقوله «الحاكم» فيه إشارة إلىٰ أهليته في الحُكم، وقال: «إذا اجتهد» ما قال: إذا أصاب. وفَرقٌ بين أن يقول النبي ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم

فأصاب...»، وبين أن يقول: إذا أصاب الحاكم فله أجران وإذا أخطأ فله أجر. فالعبارة الأولىٰ فيها زيادة لفظ أفاد قاعدةً، وأفاد شرطًا، وهو الاجتهاد، لأن الحاكم قد ينظر في بعض الأمور من غير بحثٍ أو اجتهاد، بناءً علىٰ نظره العام، وهذا لا يكفي فيما يحتاج إليه من النظر التفصيلي.

هذا الذي أشار إليه شيخ الإسلام رحمه الله أنّ العالِم قد يعتقد بناءً علىٰ هذه المقدمات بأنّ الحديث ضعيف ويخالِفه عالِم آخَر، ثم قد يكون المصيبُ مَن يعتقد ضعفه لاطِّلاعه علىٰ سببٍ جارح، وقد يكون الصوابُ مع الآخَر لمعرفته بسبب التصحيح. فالأول يعتقد ضعف الحديث لوجود سببٍ جارح، والثاني رأىٰ أن هذا السبب غير جارح، أي لا يكفي للحكم علىٰ الراوي بالجرح، إما لأن جنس هذا السبب غير جارح، أو لعذرٍ يمنع من الحكم عليه بالجرح.

والعلماء اختلفوا في أسباب التجريح، فبعض الأسباب يجعلها عالمٌ من العلماء جرحًا، والآخر يقول هذه لا علاقة لها لا بعدالة الراوي وصدقه ولا بضبط الراوي وإتقانه؛ لهذا اختلفوا في بعض أنواع المروءة -مثلًا-، والمروءة من الأمور التي في أصلها يكون الإخلال بها قادحًا، لهذا مَن عرَّف العدالة قالَ: هي مَلَكة تحمِل صاحبَها علىٰ مُلازمة التقوىٰ واجتناب أسباب الفسوق وخوارم المروءة. وبعضُ العلماء الأصلُ عنده أنّ خرم المروءة مخلٌّ بالعدالة، لكن قد يعتقد أنّ بعضَ هذه الأسباب لا تكون مؤثّرة، وبخاصَّة في زماننا حيث ضَعف الوازع الديني بين الناس؛ فلو أردنا

أن نأخذ الناس بأسباب خوارم المروءة لوقع القدح علىٰ جماهير الناس، فقد يقع الخلاف في بعض أسباب الجرح -كما ذكر المصنف- إما للاختلاف في جنسه، أو لأنه كان له فيه عذر يمنع من الجرح، أي فعَل هذا الفعل الجارح، لكن ربما فعله متأولًا أو لاعتقاده بأنه غير مؤثر في العدالة.

فالكلام في الجرح والتعديل وفي التصحيح والتضعيف هو كلامٌ في حكمٍ شرعي، وليس كلامًا في أحكامٍ عقلية أو في أحكامٍ عُرفية، فلا بد من ضبطها، ولهذا قد يقع الاختلاف بين العلماء في باب الجرح والتعديل، وقد يُعذر العالم بجرحه، لكن لا يُعذر مَن يأخذ مِن هذا العالم بتقليده، فالعلماء أكْفاء، فإذا وقع الخلاف بينهم في أي مسألةٍ لا بدّ أن ننظر إلىٰ أدلتهم وترجيحهم، وإلا فالتعجُّل في الكلام علىٰ الناس جرحًا من غير بيِّنةٍ أو التساهُل في تعديل المجروح، هذا أمرٌ فيه مفسدةٌ عظيمة، وفيه خروجٌ علىٰ الحكم الشرعي.

فيجب أن يُعلم في باب الجرح والتعديل أمور:

الأمر الأول: أنّ الكلام فيه من بابِ الكلام في الأحكام الدينّية الشرعية.

والأمر الثاني: أنّ المتكلِّم في الباب لا بدَّ أن يكون من أهل الفن والاختصاص، وإلا لم يكن قوله في دائرة الاجتهاد -سواء أخطأ أو أصاب-.



والأمر الثالث: أنْ يتكلَّم بنصيحةٍ وحُسن قَصد، وإلا كان آثمًا حتىٰ لو أصاب؛ لأن أحكامًا كثيرة ستترتب علىٰ قوله، إما بردِّ الحديث أو بقبوله، وإما بقبول هذا العالِم أو بإسقاطه والتحذير منه.

فالكلام في الجرح والتعديل ليس من باب الأمور الخبرية، أنك تخبر عن شخص بأنه مبتدع، أو عن عالم بأنه ساقطٌ في عدالته، وآخر لا تُقبل روايته في الحديث، وإنما هي أحكام فقهية شرعية، وستترتب عليها أحكام عمَليّة تكليفيّة.

فالكلام في باب الجرح والتعديل هو من باب الأحكام لا الإخبار، ولا نعني بأنّ كل متكلِّم إنما يكون حاكمًا، ولكن المتكلِّم في هذا الفن سيؤاخَذ شرعًا علىٰ أنَّه تكلَّم في الأحكام الشرعية، فإن لم يكن (مؤهَّلًا) ولم يبذل (جهده) في الاستقصاء والنظر ولم يكن علىٰ (نيةٍ) حسنة، فإنه يؤاخَذ ويكون قَد خالَف حُكمًا شَرعيًا، أما أحكامه وأقواله فيُنظَر فيها، فقد تكون هي من باب الإخبار والشهادة، ويكون قولُه كقَول مَن يشهد بأن فلانًا عنده بدعة، وقد يكون قوله إن كانَ مؤهَّلًا من باب الأحكام، وهو شأن النقَّاد المحقِّقين والأئمة المجتهدين.

والمصنِّف رحمه الله إنما وضَع العذر وأسقط اللّوم في هذا الباب عن الأئمة المعتبَرين المجتهِدين؛ فإذا اجتهد العالم الإمام الذي يتحرَّىٰ الصواب، ويتقي الله في أحكامه، ويتورَّع عن القول في الأعراض، ويفصِّل في أقواله، ولم يتكلم إلا بَعد أن نظر في أسباب الجرح، ونظر في الموانع، فننظر



في حكم هذا العالم ولا نسلِّم لأحد البتة بأنّ قولَه حجة في الباب، وإنما ننظر إلىٰ اجتهاده، لأن الأصل في وصف الناس وفي الحكم علىٰ الأحاديث، أنها أقوال اجتهادية، لا سيما مع وجود الخلاف والتعارض بين التصحيح والتضعيف وبين الجرح والتعديل، لكن أحيانًا إذا اتفق القول من الأئمة في حكمٍ صار بمثابة الأقوال الإجماعية، أما في حال التعارض، إذا صدر الجرح والتعديل في عالمٍ معيَّن أو في راوٍ معيَّن، فننتقل إلىٰ الترجيح، وليس هذا لأيّ أحدٍ، وإنما يرجِّح مَن كانت عنده مَلَكة في الترجيح.

ولهذا فإن أقوال الأئمة المتقدمين في الجرح والتعديل إما أن تكون أقوالًا هي من قَبيل الإخبار والنقل، وإما أن تكون من قبيل القضاء والنقد، فإذا صدر القول من الأئمة المتقدمين المعتبَرين في هذا الباب، يكون قولهم من باب النقد والقضاء، فإذا اختلفت أقوالهم قام المتأخرون بالترجيح؛ فالعلم في هذا الباب جزءٌ منه مبنيٌ علىٰ النقل وجزءٌ مبنيٌ علىٰ قواعد النقد.

وبعض العلماء قد يكون قولُه شهادةً ونقلًا، والآخَر قد يكون نقدًا، والثالث -عند اختلاف هؤلاء النقَلة أو القُضاة- يأتي قولُه مرجِّحًا، والغالب أن الترجيح قد يكون من الأئمة المتأخِّرين ممن يَنظر في أقوال التصحيح والتضعيف، وينقل أقوال الجرح والتعديل، فيرجح الراجح، ولا يرجح إلا بقواعد المتقدمين، لأن قواعد النقل وقواعد النقد وقواعد الترجيح عند الاختلاف كلّها عِلمية تَتابَع عليها العلماء في كلّ العصور.

ففي باب الجرح والتعديل إذا وقع خلاف بين الأئمة في نقد راوٍ، ننظر إن كان القول في الجرح والتعديل صادرًا من الأئمة المعتبَرين نقوم بالترجيح، ولا يُرجَّح قولٌ إلا بِقاعدة ذكرَها أهلُ الحديث والفقه والأصول، وهي أنّ هذا القولَ -الذي نرجِّحه- يفيدُ زيادةً في العلْم يُحتجُّ بها، مع وجوب الأخذ بمُوجِبها.

مثالُ ذلك: لو أنّ عالمًا يعدِّلُه أكثرُ العلماء ويُثنون علَيه، ثمَّ جاء أحدُ العلماء فطعَن في هذا العالِم؛ إن كان هذا الطاعن من أئمة هذا الشأن، فننظر: هل أفاد نقدُه زيادةً في العلم علىٰ التعديل، بحيث جاء بما يوجب رد أقوال المعدِّلين وأسبابهم؟ وهل هذه الزيادة في العلم توجب علَينا أن نأخذ بها؟ فإن كان الجواب بنعم، أخذْنا بقولِ هذا، ولا يُتصوَّر أن يكونَ جرحُه إلا مفسَّرًا، لأنه سيستطلِب الأمور التالية:

أولًا: أن يُسأل عن سَبب الجرح مفسَّرًا لا مجملًا؟

ثانيًا: أن يُسأل هل الجرْح مجمعٌ علىٰ كونه قادحًا؟

ثالثًا: أن يُسأل هل أفاد هذا الجرْح علمًا وترجيحًا فيهِ ردٌّ ورفعٌ لقول المعدِّلين، بحيث هو زيادة علم علَيهم؟ كالمخصِّص علىٰ العام، وكالناسِخ علىٰ المَنسوخ.

فإن كان الجواب بنعَم، فسيكون صاحبُ هذا القول قد اطلع وكان عنده زيادة علم. أي: إذا كان السبب جارحًا، والشرط ظاهرًا، وأفاد علمًا،



وانتفىٰ المانع، قدَّمنا قول هذا العالم الجارح الذي جرح هذا الراوي أو المحدِّث أو العالِم، وإنْ قال بتعديله بعضُ أهل العلم.

أما مجرد الأخذ بقوله ظنًا، وتقليدًا، وجمودًا، فهذا مما لا ينبغي في هذا الباب، وهو من منهج التقليد والتعصب، بحيث يأخذون قولَ عالمٍ ما في عالِمٍ آخَر، أخذًا مسلَّمًا؛ فيقولون فيه جرحًا وتحذيرًا!

وعليه، فكلامُ العلماء عندما قالوا: إن موارد الاجتهاد في التصحيح والتضعيف وفي التجريح والتعديل كموارد الأحكام، يُنظر متىٰ تكون الأحكام الشرعية اجتهادية ومتىٰ تكون غير اجتهادية فلا يُعذر فيها المخالِف، فإذا أجمع العلماء علىٰ حكمٍ لا يجوزُ أن يخالَف هذا الحكم، أو إذا أجمعوا علىٰ طريقة في الاستدلال بهذا الحكم أو أجمعوا علىٰ تحليلٍ أو تحريم، فيكون مخالِفُ هذا الإجماعِ غير معذور، أو يكون قوله شاذًا، فكذلك في علم الحديث.

ما المَواضع التي يُعذَر فيها العالم في الاجتهاد في هذا الباب؟

ذكَر شيخُ الإسلام الصفات، ولكن بالمقارنة مع باب الاجتهاد في الأحكام نقول: إذا كان الخطأ في أمر جُزئي كالتصحيح والتضعيف، أي أخطأ في حديث احتملَ التصحيح أو التضعيف، ولم يكن أخطأ في أصلٍ ثابت، فهذا من المواضع التي يُعذَر فيها العالِم.

أما إذا كان الخطأ في حديثٍ متفَق علىٰ صحته، وفي كتابٍ مجمَع علىٰ



قبوله، وفي إسنادٍ تواطأ الناس علىٰ تلقِّيه بالقبول، وفي أصلٍ متلقًّىٰ من غير معارَضة، فآنذاك لا يكون الخلاف اجتهاديًا.

ولهذا اعتذرَ شيخُ الإسلام بنوعٍ متعلِّقٍ بتَحقيق المَناط في التصحيح والتضعيف، لا في أصولهما، ولا في أصول الجرح والتعديل، فمَن خالف في هذه الأصول لا يُعذر.

مثال ذلك: بعض مَن نراه اليوم قد يضعِّف أحاديث في الصحيحين متفق علىٰ صحتها، هذا لا يُعذر. والبعض يشكك في أصول صحيح البخاري، هذا لا يُعذر. لكن لو انتقد أحرفًا يسيرة، أو بعض الأحاديث والألفاظ علىٰ اعتبار وقوع الخطأ فيها، لا في جمهور الصحيحين؛ فيُعذر، لكن أن يأتي مَن يقول -مثلًا-: إن كتاب البخاري كباقي كتب السنة فيه الصحيح وفيه الضعيف، هذا لا يُعذر. وعندما يأتي إلىٰ راوٍ مَشهور بالعدالة والضبط، ثم يقول بجرحه ظنًا أو بخبر مكذوب أو باحتمال، فلا تُقبل شهادته ولا يُقبل حكمه في الجرح والتعديل. كما لو نرىٰ الآن رجلًا قد استفاضت أحواله بالدعوة إلىٰ التوحيد والسنة لأكثر من ثلاثين سنة، ثم بين ليلةٍ وضحاها يأتي مَن يقول بأن هذا رجلٌ مبتدع متستِّر! أيخفىٰ علىٰ الأمة مجتمعةً وأهل الدين والدعوة والسنة والتوحيد رجلٌ يتستر ثلاثة عقود حتىٰ يأتي من يكشف هذا التستُّر؟ هذا خروجٌ علىٰ قواعد الاجتهاد في باب الجرح والتعديل.

وفي هذا الباب أحيانًا يعظِّم البعضُ منهجَ المتقدِّمين، وحُقَّ لهم، لأنه



المنهج الأقرب والأكمل والأحكم، وفيه من العلماء النقاد، وفيه من أهل التحقيق والقضاة والجهابذة الكبار، كما أنّ فيه شهودًا ونَقَلةً دون ذلك، لكن جُملة ما في المتقدِّمين أفضل ممن جاء بعدَهم، فالتفضيل للجملة، وليس بالضرورة لكل الآحاد والأفراد، فعندما يأتي مَن يقول: نحن نسلِّم لمنهج المتقدِّمين في الجرح والتعديل وفي التصحيح والتضعيف وفي العلل، ولا نأخذ من المتأخرين؛ فهذا خطؤه ليس في أمرٍ جزئي. أي لو جاء إلىٰ متأخِّرٍ معيَّن -كالذهبي رحمه الله مثلًا- وقال: لا نسلِّم له ببعض أقواله في «سير أعلام النبلاء»، أو ببعض جرحه، وكذلك لو جاء -مثلًا- إلىٰ ابن القيم ولم يسلِّم له بنقده بعضَ الأحاديث؛ فالكلام في الآحاد مِن عَصر المتأخِّرين لا يضرُّ ذلك إن كان نقدُه لهؤلاء الأئمة مبنيًّا علىٰ العلْم والاسْتقصاء والنظَر، لكن أنْ يأتي إلىٰ عُصورٍ بأكملِها وإلىٰ عهدٍ كاملٍ فيه أئمةٌ كبار من المحققين والمجتهدين وفيه من أهل الحديث ومن أهل الترجيح بين الأقوال، ثمَّ يقولُ بالإلغاء! فلا يكون قوله هنا مَوضع اجتهاد وإعذار، إنما هو قولٌ مصادِم لنصوص الشريعة، لأنه أنكَر أصلًا ثابتًا، إذْ إنكارُ عصرٍ بكاملهِ كعصر المعاصرين أو عصر المتأخرين أو عصر المتقدمين أو عصر التابعين، والقدح فيهم جُملةً وكُلّيةً، والتشكيك بمنهجيَّتهم، فهذا قولٌ محْدَث، وهو ليس من قول المحققين من أهل العلم والدعوة.

وبهذه المناسبة أذكُر أنّ أهل الكلام أيضًا قد عابوا المتأخرين وانتقدوهم، لعلَّتين:



الأولىٰ: قالوا إنهم لا يفهمون الحديث، أي عندهم ضعف في الفهم.

والثانية: قالوا إنهم لا يميزون بين الصحيح والضعيف.

فلِهذا قام العلماءُ -ومنهم المصنِّف شيخ الإسلام- بالردّ علىٰ أهل الكلام في نقدهم للمتأخِّرين بدعوىٰ أن المتأخِّر قليلَ الفَهم، ولا يميز معرفة الرجال، ولا التصحيح والتضعيف.

فالحُكم علىٰ عصور كاملة، أو إبطال أصول ثابتة، أو إلغاء ما استفاض عن أهل العلم والعدالة، لا يدخُل في الاجتهاد؛ فالمصنف إذنْ ذكَر أوصافًا هي من قَبيل النظر الجزئي، ومن قَبيل تحقيق المَناط، منها ما ذكرْنا، ومنها ما يتعلق بسماع الحديث والخطأ في الرواية.

المتن:

وَمِنْهَا: أَنْ لَا يَعْتَقِدَ أَنَّ الْمُحَدِّثَ سَمِعَ الْحَدِيثَ مِمَّنْ حَدَّثَ عَنْهُ، وَغَيْرُهُ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ سَمِعَهُ لِأَسْبَابٍ تُوجِبُ ذَلِكَ مَعْرُوفَةٍ.

وَمِنْهَا: أَنْ يَكُونَ لِلْمُحَدِّثِ حَالَانِ: حَالُ اسْتِقَامَةٍ، وَحَالُ اضْطِرَابٍ. مِثْلَ أَنْ يَخْتَلِطَ، أَوْ تَحْتَرِقَ كُتُبُهُ، فَمَا حَدَّثَ بِهِ فِي حَالِ الِاسْتِقَامَةِ صَحِيحٌ، وَمَا حَدَّثَ بِهِ فِي حَالِ الِاضْطِرَابِ ضَعِيفٌ، فَلَا يُدْرَىٰ ذَلِكَ الْحَدِيثُ مِن أَيِّ النَّوْعَيْنِ؟ وَقَدْ عَلِمَ غَيْرُهُ أَنَّهُ مِمَّا حَدَّثَ بِهِ فِي حَالِ الِاسْتِقَامَةِ.

وَمِنْهَا: أَنْ يَكُونَ الْمُحَدِّثُ قَدْ نَسِيَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ فَلَمْ يَذْكُرْهُ فِيمَا



بَعْدُ، أَوْ أَنْكَرَ أَنْ يَكُونَ حَدَّثَ به، مُعْتَقِدًا أَنَّ هَذَا عِلَّةٌ تُوجِبُ تَرْكَ الْحَدِيثِ. وَيَرَىٰ غَيْرُهُ أَنَّ هَذَا مِمَّا يَصِحُّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ. وَالْمَسْأَلَةُ مَعْرُوفَةٌ.

وَمِنْهَا: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْحِجَازِيِّينَ يَرَوْنَ أَلَّا يُحْتَجَّ بِحَدِيثِ عِرَاقِيٍّ أَوْ شَامِيٍّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَصْلٌ بِالْحِجَازِ، حَتَّىٰ قَالَ قَائِلُهُمْ: (نَزِّلُوا أَحَادِيثَ أَهْلِ الْعِرَاقِ بِمَنْزِلَةِ أَحَادِيثِ أَهْلِ الْكِتَابِ، لَا تُصَدِّقُوهُمْ وَلَا تُكَذِّبُوهُم).

وَقِيلَ لِآخَرَ: سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، حُجَّةٌ؟ قَالَ: إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَصْلٌ بِالْحِجَازِ فَلَا.

وَهَذَا لِاعْتِقَادِهِمْ أَنَّ أَهْلَ الْحِجَازِ ضَبَطُوا السُّنَّةَ، فَلَمْ يَشُذَّ عَنْهُمْ مِنْهَا شَيْءٌ.

الشرح:

إنّ هذا الخطأ في الحكم على الحديث بالنظر إلى البلدان، واعتبار أصح الأسانيد بالنظر إلى هذا، هو في الحقيقة راجعٌ إلى أمرين:

الأول: الاحتياط في ضبط السنة.

الثاني: أنه وقع في بعض هذه البلدان تدليس وانقطاع كما في الكوفة والشام من وجود المراسيل والمعلقات، بخلاف رواية أهل الحرمين التي تميزت بالضبط في الاتصال وعدالة الرواة في الجملة.

فسحبوا الحكم المجمل على الحكم الجزئي، ولكن لسلامة

القصد، ولأن هذا كان في أحاديث معينة لا يكون منهجًا عامًا في السنّة، فآنذاك صار هذا من قبيل الاجتهاد.

المتن:

وَأَنَّ أَحَادِيثَ الْعِرَاقِيِّينَ وَقَعَ فِيهَا اضْطِرَابٌ أَوْجَبَ التَّوَقُّفَ فِيهَا.

الشرح:

لأن أهل الحديث أقاموا قواعدهم على الاحتياط والتحرُّز، ولم تكن قوانين الحديث تجري كما في باب القضاء على الشهود من إحسان الظن وغير ذلك، وإنما الأصل في هذا الباب هو الاحتياط، لهذا احتاطوا من رواية بعض البلدان لاحتمال الخطأ فيها لا لذات البلدان، وإلا فالقاعدة الراجحة سيذكرها المصنف.

المتن:

وَبَعْضُ الْعِرَاقِيِّينَ يَرَى أَلَّا يُحْتَجَّ بِحَدِيثِ الشَّامِيِّينَ، وَإِنْ كَانَ أَكْثَرُ النَّاسِ عَلَى تَرْكِ التَّضْعِيفِ بِهَذَا.

فَمَتَى كَانَ الْإِسْنَادُ جَيِّدًا كَانَ الْحَدِيثُ حُجَّةً، سَوَاءٌ كَانَ الْحَدِيثُ حِجَازِيًّا، أَوْ عِرَاقِيًّا، أَوْ شَامِيًّا، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ.

وَقَدْ صَنَّفَ أَبُو داوُودَ السِّجِسْتانِيُّ -رحمه الله- كِتَابًا فِي مَفارِيدِ أَهْلِ

الْأَمْصَارِ مِن السُّنَنِ، بَيَّنَ مَا اخْتَصَّ بِهِ أَهْلُ كُلِّ مِصْرٍ مِنْ الْأَمْصَارِ مِنْ السُّنَنِ الَّتِي لَا تُوجَدُ مُسْنَدَةً عِنْدَ غَيْرِهِمْ، مِثْلَ الْمَدِينَةِ وَمَكَّةَ وَالطَّائِفِ وَدِمَشْقَ وَحِمْصَ وَالْكُوفَةِ وَالْبَصْرَةِ وَغَيْرِهَا. إِلَى أَسْبَابٍ أُخَرَ غَيْرِ هَذِهِ.

الشرح:

التفاضل بين البلدان في الرواية والنقل يفيد التفضيل المجمل، ولا يفيد التفضيل المفصل في الروايات، فلك أن تستعين بهذه الأمور في الكلام على أصح الروايات أو على أكثر الروايات توثيقًا وضبطًا من جهة البلدان، ولكن لا يعني تنزيله على رواية تلك البلدان بكل ما فيها في الجملة مثل الكوفة بسبب التدليس، والشام بسبب وجود المنقطع. ولا يلزم أن ينسحب هذا على أفراد الروايات.

لهذا ذكر المصنف قاعدة علمية تفصيلية تُطبَّق في باب معرفة الصحيح على وجه الإفراد، وهي أن النظر في صفات الرواية باعتبار العدالة والضبط، وانتفاء الشذوذ والعلل، مع قرائن تعدد الطرق المفيدة للعلم والصحة. هذا هو الطريق المسلَّم به في الحديث تصحيحًا أو تضعيفًا.

المتن:

السَّبَبُ الرَّابِعُ: اشْتِرَاطُهُ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ الْحَافِظِ شُرُوطًا يُخَالِفُهُ فِيهَا غَيْرُهُ. مِثْلَ اشْتِرَاطِ بَعْضِهِمْ عَرْضَ الْحَدِيثِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ،



وَاشْتِرَاطِ بَعْضِهِمْ أَنْ يَكُونَ الْمُحَدِّثُ فَقِيهًا إِذَا خَالَفَ قِيَاسَ الْأُصُولِ، وَاشْتِرَاطِ بَعْضِهِمْ انْتِشَارَ الْحَدِيثِ وَظُهُورَهُ إِذَا كَانَ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَىٰ، إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مَعْرُوفٌ فِي مَوَاضِعِهِ.

الشرح:

ذكرَ المصنفُ رحمه الله في هذا السببِ الرابع ما يتعلَّق باشتراط بعض أهل العلم شروطًا معيّنة لقبول خبر الواحد العدل، أو للعمل به، وهذا في الحقيقة من أسباب الاختلاف الذي يقع بين أئمة أهل الحديث والفقه؛ فبعضهم من باب الاحتياط أو من باب التورع أو من باب طلب توارد الأدلة علىٰ المدلول الواحد، يَضعُ شروطًا للعمل بالخبر الواحد العدل، فهو لا يعمل به إلا بعد أن يقوم بعرضه علىٰ الكتاب والسنة، بمعنىٰ أن لا يكون في الحديث ما يعارض القرآن أو السنة الصحيحة الثابتة المشهورة المتواترة، وإلا فعنده أن الحديث لو عارض ظاهرًا فهذا يكون موجبًا لعدم العمل به.

وهنا سيختلف أهل العلم، فبعضهم ممن لا يَضع مثل هذا الشرط سيعمل بالحديث، ومَن يضع هذا الشرط من العلماء يتوقَّف في العمل بالحديث حتىٰ يظهر له الراجح فيه.

ومنهم من اشترط شروطًا زائدة علىٰ ذلك: كأن يكون المحدث فقيهًا، لأنه إذا جاء الحديث علىٰ خلاف القياس لا بد أن يكون المحدث



فقيهًا خشية أن يكون قد روي بالمعنىٰ وهو لا يعلم ما تحتمله تلك الألفاظ من المعاني.

وبعضُهم اشترَطَ الشهرَة وانتشارَ الحديث وظهوره بين أهل الحديث، فإذا جاء الحديث في بابٍ تعمّ به البلوىٰ إما بتحريم أمرٍ أو بإيجابه أو بإيقاع عقوبةٍ أو أكثر من ذلك، فعندهم أن الحديث لا بد أن يكون مجردًا عن مخالفة عمَل أهل المدينة، أو أن لا يكون الراوي قد عمل بخلافه، وهذا مشهورٌ عند المالكية وعند بعض الأحناف، وبعضهم يشترط أيضًا أن لا يكون الحديث قد جاء في باب الكفّارات والحدود، لأنه إن جاء في باب الحدود والكفّارات فهذا لا يُعمل به إلا أن يكون حديثًا صحيحًا مشهورًا اشتهر بين العلماء.

كذلك بعضُ العلماء يردّون الحديث إذا تضمّن زيادةً ولو كانت من حافظٍ متقنٍ وكانت تلك الزيادة لا تخالف المزيد عليه.

الذي نريد أن نصل إليه أن هذه الاشتراطات موجودة في كتب الفقهاء، وهي أمورٌ زائدة علىٰ مجرَّد كون الحديث قد اشتمل علىٰ صفات الصحة والقبول من العدالة والضبط وانتفاء الشذوذ والعلة، فهُم -كما ذكرتُ أنفًا- يشترطون هذه الشروط من باب الاحتياط، فإذا رأينا من بعض الفقهاء -لا سيما المتأخّرين من الأحناف أو بعض المالكية- توقُّفًا في العمل بالحديث، لا نُبادر -كما يفعل بعض طلبة العلم- بالقول بأن هذا التوقف راجعٌ إلىٰ عدم احتجاجهم بالسنة وإلىٰ تقديمهم الرأي علىٰ السنة، إذْ لا يلزم

ذلك، لأن جمهور العلماء من الأئمة المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء والأصوليين من علماء أهل السنة والجماعة متفقون علىٰ أصلٍ عظيم وهو الاحتجاج بالسنة، وأنّها مصدرٌ من مصادر التشريع، ولا يجوز العدول عنها.

إذن لا بد من إحسان الظن بالعلماء في هذا الباب، فلا نذهب بعيدًا ونظن بأن أي شرط من هذه الشروط هو راجعٌ إلىٰ عدم تعظيم السنة والاحتجاج بها، أو إلىٰ تقديم الرأي علىٰ الحديث، إنما هذه الشروط -كما ذكرتُ- وُجِدتْ احتياطًا.

لكنَّ الصحيح في هذا الباب هو أنّ الحديث إذا تلقَّته الأمة بالقبول فهذا حجّة بذاته. وعندما يتكلم بعض أهل العلم في باب الاحتجاج بالحديث الصحيح وأنه حجة وأنّ خبر الواحد إذا اجتمعت فيه صفات العدالة والضبط فإنه يوجِب العلْم أو العمَل أو يوجب العلْم بالقَرائن، فالمقصود ليسَ كلّ خبَر، وإنما الخبر الذي ثبتت صحته وتلقّاه علماء الحديث بالقبول، وسلِم من المعارِض، وما كان حُكم عليه بالصحة إما بغلبة الظن أو بالقطع، هذا هو الحديث الذي يجب أن لا يُعرَض علىٰ أصلٍ من الأصول، لأنه بهذا الوصف حجة بذاته، فلا يحتاج إلىٰ عرضه علىٰ أي أصلٍ من الأصول لأنه هو أصل بذاته، فأنت إذا عرضته علىٰ القياس أو علىٰ ظواهر القرآن والسنة فإنك بذلك لا تجعله حجة بذاته ولا تجعله أصلًا من الأصول.

فيجب التفريق بين رد الخبر في موضعٍ وبين اعتبار بعض الشروط أو انتفاء بعض الأوصاف أو وجود المعارض بينه وبين الحديث المجرد؛ فالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول، والذي ليس فيه كلام، والسالم من وجود المعارض أو كان المعارض أشبه ما يكون بمعارض محتمَل ليس بمعارضٍ راجح، فهذا الحديث هو أصلٌ بذاته لا يضره عمل الأمة بخلافه، ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه، ولا يضره عمل الراوي بخلافه، ولا يضره كون أن الحديث جاء فيما تعمّ به البلوىٰ، أو جاء في باب الحدود والكفارات، أو فيه زيادة تفرَّد بها الثقة الضابط من غير منافاةٍ لأصل الحديث؛ فهذه العوارض كلُّها لا تؤثر علىٰ الحديث، لأنه صار أصلًا من الأصول.

وكونه صار أصلًا، راجعٌ إلىٰ أمرين:

أولًا: تَلقِّي الأمة له بالقبول.

ثانيًا: أن شروط الصحة والقوة هي كاملة في ذات الحديث وفي سلامته من المعارض.

لهذا لا نلتفت إلىٰ مثل تلك الاشتراطات الزائدة، ولا نحتاج إلىٰ عرض الحديث علىٰ أصلٍ آخر.

وهنا يجب أن نحرر الخلاف في هذه مسألة: هل التوقف في الاستدلال بالحديث راجعٌ إلىٰ احتمال وجود المعارض؟ أو راجعٌ إلىٰ الاحتياط من قِبَل





الراوي؟ أو راجعٌ إلىٰ عدم توافر شروط الصحة؟ أو أن بعض أهل العلم بالحديث لم يتلقَّوه بالقبول؟ إلىٰ غير ذلك..

هنا يمكن للعالم أن يقوم بعرض هذا الحديث وبهذه القيود علىٰ أصولٍ صحيحة ليقوّي استدلاله، وليبني علىٰ حجيته معنىٰ جامعًا، هذا جائز، لكن عندما تخلو هذه الشروط آنذاك لا حاجة لعرض الحديث علىٰ أصلٍ آخر.

المتن:

السَّبَبُ الْخَامِسُ: أَنْ يَكُونَ الْحَدِيثُ قَدْ بَلَغَهُ وَثَبَتَ عِنْدَهُ لَكِنْ نَسِيَهُ.

وَهَذَا يَرِدُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، مِثْلَ الْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ الرَّجُلِ يُجْنِبُ فِي السَّفَرِ فَلَا يَجِدُ الْمَاءَ؟ فَقَالَ: (لَا يُصَلِّي حَتَّىٰ يَجِدَ الْمَاءَ)، فَقَالَ لَهُ عَمَّارُ بنُ ياسر رضي الله عنه: (يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَمَا تَذْكُرُ إذْ كُنْتُ أَنَا وَأَنْتَ فِي الْإِبِلِ، فَأَجْنَبْنَا، فَأَمَّا أَنَا فَتَمَرَّغْتُ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ، وَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «إنَّمَا يَكْفِيك هَكَذَا» وَضَرَبَ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ، فَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ). فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: (اتَّقِ اللَّهَ يَا عَمَّارُ)، فَقَالَ: (إنْ شِئْتَ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ. فَقَالَ: (بَلْ نُوَلِّيك مِنْ ذَلِكَ مَا تَوَلَّيْتَ).



فَهَذِهِ سُنَّةٌ شَهِدَهَا عُمَرُ رضي الله عنه ثُمَّ نَسِيَهَا، حَتَّىٰ أَفْتَىٰ بِخِلَافِهَا وَذَكَّرَهُ عَمَّارُ رضي الله عنه فَلَمْ يَذْكُرْ. وَهُوَ لَمْ يُكَذِّبْ عَمَّارًا، بَلْ أَمَرَهُ أَنْ يُحَدِّث بِهِ.

الشرح:

هذا السبب الخامس الذي ذكره المصنف رحمه الله من أسباب الاختلاف، وهو أن الحديث قد يصل إلىٰ الفقيه بطريقٍ صحيح، ولكن بعد فترة ينساه ولا يستحضره في الاستدلال أو العمل، وهذا فيه إشارة عظيمة إلىٰ أن العالم الكبير قد تفوته بعض المسائل وبعض الأحاديث؛ فهذا عمر رضي الله عنه علىٰ جلالة قدره وهو من طبقة فقهاء الصحابة فاتته هذه القضية، وفاته توجيه النبي ﷺ إلىٰ التيمم في حال النازلة، أو في حال الضِّيق عندما لا يجد الماء، ونَسِيَ هذه السُّنة.

ثم ننظر أيضًا إلىٰ مسألةٍ مهمة وهي أدب المحاورة والمناظرة بين أصحاب النبي ﷺ، فعمر رضي الله عنه رأىٰ أنه لا يصلي حتىٰ يجد الماء احتياطًا، لأن فقه أمير المؤمنين كان مبنيًا علىٰ الاحتياط الصحيح -كما ذكرتُ سابقًا-؛ فقال له عمار رضي الله عنه بأن السنة خلاف ذلك، وأن النبي ﷺ أمرنا أن نفعل كذا وكذا عندما أجنبنا، فكان قطْعُ المناظرة بذكْر الدليل، فانتهىٰ إلىٰ علم عمر خلاف ما قد ظهر له، إذْ صار في حكم العدَم لأنه صار منسيًا، فقال له: اتق الله يا عمار؛ وهذا في الحقيقة ليس من باب



رد الخبر، ولا من باب التهمة، وإنما من باب الاحتراز، فكأنه يقول يا عمار اتق الله، تذكَّر جيدًا لأمرٍ عظيم أنت تقول إنه سنة، فأنت تقول حكمًا جديدًا لم نكن نألفه، نحن عندنا الأصل هو الماء، أنت الآن تغيِّر الصورة، والمسألة فيها عموم بلوىٰ، سنترك الوضوء ثم نتجه إلىٰ الضرب علىٰ الأرض بالتراب والمسح علىٰ الوجه والكفين فقط، يا عمار اتق الله، أتذْكرُ هذا أم أنَّ هذا رأيًا أو سهوًا أو خطأً منك؟ فهذه العبارة خرجت مخرج الاحتياط والاحتراز، لا مخرج اللَّوم والعتاب، ولهذا تميَّز أصحاب النبي ﷺ بأدب الحوار.

وهنا أذكرُ أنَّ بعضَ الألفاظ التي كانت تقال في وقتهم لأنها سائغة في عرفهم وعادتهم، فعندما يتناظر الفقهاء بينهم يقول أحدهم لأدنىٰ مسألة احتياطًا او احترازًا: اتق الله، أو ائتني بشاهد، فهذا يناسب عصرهم، ويلائم عادتهم وعرفهم في الخطاب، ولهذا فإنّ المناظر والمحاور اليوم في الفقه وفي باب العلم لا يلزم أن يأتي بهذه الألفاظ فيقول للطرف الآخر اتق الله أو ائتني بشاهد، حتىٰ يقول الآخر أنت إذن لا تصدِّق بقولي وأنت تتهمني في ديني. فيجب أن يختار ما هو معتادٌ من الألفاظ، فيقال مثلًا: أأنت متأكد أن هذا حديث؟ هل اطلعتَ عليه في الصحاح؟ هل قال غيرك بتصحيح الحديث؟ فيجب أن نلتفت إلىٰ هذا الأمر.

ثمَّ قال شيخ الإسلام: (هذه سنَّة شهِدَها عمَر ثمَّ نسِيَها بل أفتىٰ بخلافها) هذا فيه إشارة مهمة إلىٰ أن العالِم قد يُفتي بخلاف المشهور من

السنَّة، فيُعذر علىٰ ذلك، لأن بعض طلبة العلم يجعل هذا من قَبيل تجهيل العلماء، بحيث إذا أفتىٰ العالم أو قال علىٰ خلاف المشهور من السنَّة جعلوا ذلك طريقًا إلىٰ تبديعه وذريعةً إلىٰ تجهيله، وهذا عمر رضي الله عنه أفتىٰ بخلافها مع شهرتها.

المتن:

وَأَبْلَغُ مِنْ هَذَا أَنَّهُ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: (لَا يَزِيدُ رَجُلٌ عَلَىٰ صَدَاقِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ وَبَنَاتِهِ إِلَّا رَدَدْتُهُ). فَقَالَتْ لهُ امْرَأَةٌ: (يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لِمَ تَحْرِمُنَا شَيْئًا أَعْطَانَا اللَّهُ إِيَّاهُ؟) ثُمَّ قَرَأَتْ: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ [النساء: ٢٠]. فَرَجَعَ عُمَرُ إِلَىٰ قَوْلِهَا، وَقَدْ كَانَ حَافِظًا لِلْآيَةِ وَلَكِنْ نَسِيَهَا.

وَكَذَلِكَ مَا رُوِيَ أَنَّ عَلِيًّا ذَكَّرَ الزُّبَيْرَ يَوْمَ الْجَمَلِ شَيْئًا عَهِدَهُ إِلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَذَكَرَهُ حَتَّىٰ انْصَرَفَ عَنْ الْقِتَالِ.

وَهَذَا كَثِيرٌ فِي السَّلَفِ وَالْخَلَفِ.

الشرح:

هذه الرواية معلومٌ أنها ضعيفة سندًا، وفيها نكارة في المتن، لأن الآية ليس لها تعلُّق في هذا الباب بالمهر.

وأيضًا يجب أنْ يُعلم بأنّ لِوَلي الأمر أنْ يحدِّد المهور لمصلحةٍ عامة، فإذن الرواية هنا في باب الصَّداق أيضًا وفي باب الاجتهاد في هذا الباب،





وكذلك كون أن الآية لا تعلُّق لها بالأمر، لكنَّ شيخ الإسلام ساقها في مساق الاستدلال العام.

وها هنا يجب أن يُعلم إذا كانت الرواية ضعيفة وهي جاءت في باب الشواهد والاستئناس ولم تنفرد بتقرير حكمٍ من الأحكام فلا حرج بالاستدلال بها مع البيان، وإن كان الاعتماد على الصحيح هو الأصل في هذا الباب، لكن ذكرها شيخ الاسلام استشهادًا واستئناسًا.

المتن:

السَّبَبُ السَّادِسُ: عَدَمُ مَعْرِفَتِهِ بِدَلَالَةِ الْحَدِيثِ.

تَارَةً لِكَوْنِ اللَّفْظِ الَّذِي فِي الْحَدِيثِ غَرِيبًا عِنْدَهُ، مِثْلَ لَفْظِ «الْمُزَابَنَةِ» وَ«الْمُخَابَرَةِ» وَ«الْمُحَاقَلَةِ» وَ«الْمُلَامَسَةِ» وَ«الْمُنَابَذَةِ» وَ«الْغَرَرِ»؛ إلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْكَلِمَاتِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي قَدْ يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِي تَفْسِيرِهَا.

وَكَالْحَدِيثِ الْمَرْفُوعِ: «لَا طَلَاقَ وَلَا عَتَاقَ فِي إغْلَاقٍ»، فَإِنَّهُمْ قَدْ فَسَّرُوا «الْإِغْلَاقَ» بِالْإِكْرَاهِ، وَمَنْ يُخَالِفُهُ لَا يَعْرِفُ هَذَا التَّفْسِيرَ.

وَتَارَةً لِكَوْنِ مَعْنَاهُ فِي لُغَتِهِ وَعُرْفِهِ، غَيْرَ مَعْنَاهُ فِي لُغَةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَهُوَ يَحْمِلُهُ عَلَى مَا يَفْهَمُهُ فِي لُغَتِهِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ بَقَاءُ اللُّغَةِ.

كَمَا سَمِعَ بَعْضُهُمْ آثَارًا فِي الرُّخْصَةِ فِي «النَّبِيذِ» فَظَنُّوهُ بَعْضَ أَنْوَاعِ الْمُسْكِرِ؛ لِأَنَّهُ لُغَتُهُمْ، وَإِنَّمَا هُوَ مَا يُنْبَذُ لِتَحْلِيَةِ الْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يَشْتَدَّ؛ فَإِنَّهُ جَاءَ



مُفَسَّرًا فِي أَحَادِيثَ كَثِيرَةٍ صَحِيحَةٍ.

وَسَمِعُوا لَفْظَ «الْخَمْرِ» فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَاعْتَقَدُوهُ عَصِيرَ الْعِنَبِ الْمُشْتَدِّ خَاصَّةً، بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّهُ كَذَلِكَ فِي اللُّغَةِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ جَاءَ مِنْ الْأَحَادِيثِ أَحَادِيثُ صَحِيحَةٌ تُبَيِّنُ أَنَّ «الْخَمْرَ» اسْمٌ لِكُلِّ شَرَابٍ مُسْكِرٍ.

وَتَارَةً لِكَوْنِ اللَّفْظِ مُشْتَرِكًا أَوْ مُجْمَلًا؛ أَوْ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ؛ فَيَحْمِلُهُ عَلَىٰ الْأَقْرَبِ عِنْدَهُ، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْآخَرَ؛ كَمَا حَمَلَ جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ «الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ وَالْخَيْطَ الْأَسْوَدَ» عَلَىٰ الْحَبْلِ؛ وَكَمَا حَمَلَ آخَرُونَ قَوْلَهُ: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [المائدة: ٦] عَلَىٰ الْيَدِ إِلَىٰ الْإِبِطِ.

وَتَارَةً لِكَوْنِ الدَّلَالَةِ مِنَ النَّصِّ خَفِيَّةً.

فَإِنَّ جِهَاتِ دَلَالَاتِ الْأَقْوَالِ مُتَّسِعَةٌ جِدًّا يَتَفَاوَتُ النَّاسُ فِي إِدْرَاكِهَا، وَفَهْمِ وُجُوهِ الْكَلَامِ بِحَسَبِ مِنَحِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَمَوَاهِبِهِ، ثُمَّ قَدْ يَعْرِفُهَا الرَّجُلُ مِنْ حَيْثُ الْعُمُومُ، وَلَا يَتَفَطَّنُ لِكَوْنِ هَذَا الْمَعْنَىٰ دَاخِلًا فِي ذَلِكَ الْعَامِّ.

ثُمَّ قَدْ يَتَفَطَّنُ لَهُ تَارَةً ثُمَّ يَنْسَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ.

وَهَذَا بَابٌ وَاسِعٌ جِدًّا لَا يُحِيطُ بِهِ إِلَّا اللَّهُ.

وَقَدْ يَغْلَطُ الرَّجُلُ، فَيَفْهَمُ مِنْ الْكَلَامِ مَا لَا تَحْتَمِلُهُ اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ الَّتِي بُعِثَ الرَّسُولُ ﷺ بِهَا.



الشرح:

بعد أن ذكر المصنِّف رحمه الله الأسبابَ الخمسة التي مرت بنا والتي تتعلق بأصول الدليل، سواء من جهة صحته أو من جهة استحضاره في وقت الاستدلال، انتقلَ في السبب السادس إلىٰ الكلام عن أسباب الاختلاف التي لا ترجع إلىٰ الدليل -فالدليل صحيح ثابت- وإنما إلىٰ طريقة الاستدلال به، أي إلىٰ دلالته ومعناه؛ لأن مدار الخلاف إما علىٰ الدليل وإما علىٰ الدلالة، أي: المدلول.

وأول ما يقع الخلاف فيه فيما يتعلق بالدلالة هو فهم الأسماء وما يتعلق بصيَغ الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص، وما يتعلق بالحقيقة اللغوية أو العرفية أو الشرعية، أو ما يتعلق بالاشتقاقات اللغوية، أو باستعمال الاسم بين المتقدمين والمتأخرين، أو ما يتعلق باشتمال الاسم علىٰ أكثر من معنىٰ من غير وجود مرجِّحٍ له، إما لوجود المشكِل أو المجمَل أو الظاهر، أو لوجود المعارِض للدلالة، أو لحمل اللفظ علىٰ حقيقته في جميع موارده، مع أنه -علىٰ قول بعض أهل العلم- قد يُحمل علىٰ المجاز.

هذا كله من مظان علوم اللغة وموارد أصول الفقه وما يتعلق بالدلالات وفقه معاني الأسماء الواردة في القرآن والسنة، وهو -كما ذكر المصنِّف ومثَّل لهُ- بابٌ واسع، القصدُ منه أنّ العالم لو كان خطؤه بسبب هذه الأمور فهو يُعذر فيها، بشرط أن يكون قوله محتملًا، وإلا فبعض الألفاظ قد تكون نصيةً في الباب، أو قد تكون دلالتها بنصِ الشارع،

أو قد ينتفي المعارض لهذه الدلالة، أو وجود مبيِّن لها في موضعٍ آخر مشهورٌ وصحيح، هذه الأخطاء أو المخالفات التي تقع قد لا يُعذر فيها، لأن الأمر فيها يكون ظاهرًا، وهذا في الغالب ليس من موارد اختلاف الفقهاء، وإنما هو من موارد اختلاف المتفقهة، وفرقٌ بين اختلاف العلماء الفقهاء فالأصل فيه الإعذار، أما الاختلاف بين المتفقهة وبعض المنسوبين إلىٰ العلم والفقه والأصول فقد يكون اختلافهم لا يجري علىٰ أصولٍ صحيحة، وقد يكون اختلافًا ضعيفًا، ثم إذا تصوَّرنا أن هذا الباب بابٌ واسع؛ فالمصنف رحمه الله ذكرَ أمثلةً علىٰ هذا الاختلاف الحاصل بدلالة الحديث.

ولهذا نجد أن العالم الجهبذ الفقيه قد لا يتمكن من معرفة دلالة الحديث معيَّن، وذكر المصنِّف أمثلةً عدَّة علىٰ ذلك، كما في البيوع ذكر بعض الألفاظ: كالمزابنة والمخابرة والمحاقلة والملامسة والمنابذة والغرر، وكلها هذه منهياتٌ نهت عنها الشريعة، تعود إلىٰ أصلٍ جامع وهو النهي عن بيوع الغرر، سواء كان الغرر في الثمن أو كان الغرر في المثمن في محل العقد، وبخاصة في باب المزارعة وباب المتاجرة نهت الشريعة عنها، وهذه الألفاظ حقيقتها جاءت باللغة، لأنها في عهد الصحابة رضي الله عنهم كانت دلالتها واضحة، لكن في عصور متأخرة ظهرت الحدود والتعاريف وكل عالم قد يعرّفها بتعريف وبالتالي قد يدخل كل اسم من هذه الأسماء في بعض الأنواع فيقع الخلاف، ولهذا فإن بعض الاختلاف في المعاملات قد يرجع إلىٰ دخول الأنواع في الأسماء فيكون الاختلاف سائغًا.

وهنا أنبِّه إلىٰ أنه ليس في كل مسألةٍ في المعاملات إذا كانت من مسائل الخلاف يُصار إلىٰ القول بأن هذا من باب استباحة الحرام، كمسألة الربا، فهذا كلامٌ غير دقيق، إذ لا يزال الفقهاء وأهل العلم من أهل الاختصاص يبحثون في ضبط الاسم وما يتعلق به من أنواع وما يرتبط به من تعليل، ففي تحقيق المناط قد يُدخلون بعض الأنواع فتظن أنت بأنها من باب الغرر وغيرك قد يرىٰ أنها ليست غررًا أو قد يرىٰ بأنها غرر لكنها من الغرر المعفو عنه فيقول بإباحتها، فهذا كله في الحقيقة داخلٌ في معنىٰ الاختلاف السائغ، والعالم إذا قال به يكون معذورًا.

كذلك اختلافهم في باب الأسماء وما يترك ذلك من أثر في الاختلاف الفقهي، كحديث النبي ﷺ: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» والحديث صحيح، والنفي هنا جملةٌ خبرية أفادت معنىٰ النهي والبطلان، وأفادت أيضًا معنىٰ أنّ الطلاق لا يقع، ولا عبرة البتة بالطلاق في إغلاق؛ لكن اختلفوا كما ذكر المصنف فقال: (فإنهم قد فسروا الإغلاق بالإكراه)، وعند بعض العلماء أن الإغلاق هو الجنون، والبعض قالوا الإغلاق هو الغضب، فالفتوىٰ في إيقاع الطلاق ستختلف، فترىٰ منهم من يضيّق ويجعل الإغلاق في صورة الإكراه فقط، فهو قد يوقع طلاق الغضبان، والثاني لا يوقعه لأنه يجعل الإغلاق يدخل فيه الإكراه والجنون والغضب.

وقد عمت البلوىٰ اليوم بطلاق الإغلاق، وبخاصة أنه لا يوجد إنسان بطبيعة الحال يطلِّق وهو يبتسم ويضحك منشرحَ الصدر، فأول ما يأتيك

السائل يقول لك كنتُ غضبانَ، ولهذا اختلف العلماء في حدِّ الغضب وما يدخل في الإغلاق، وهذا بابٌ دقيق أوجزُه لأهميته بأمرين اثنين:

الأمر الأول: هو في حديث النبي ﷺ وقد أوتي جوامع الكلم، قال في إغلاق، والإغلاق هنا جاء في سياق النفي المفيد للنهي، فسيكون عامًا، أيْ في أيِّ إغلاق، فلا بد أن ننظر إلىٰ اشتقاق الاسم وإلىٰ المعنىٰ، فكلُّ مَن أُغلِق عليه سواءٌ في قَصده أو في تصوُّره أو في إرادته أو في عِلمه، فأوجبَ له إكراهًا أو غضَبًا أو جُنونًا... فنطق بالطلاق بإغلاق الإرادة أو بسلبها فلم يطلِّق باخْتياره، وكأنّ قوّةً تسلَّطت عليه سواء كانت قوّةً حسِّية كأنْ تَرفع عليه سلاحًا، أو كانت قوّةً معنوية فحصل الغضب واستحكم حتَّىٰ أفقدَه إرادة التصرُّف، فنطَق بالطلاق، فهذا يُعدّ من الإغلاق.

والقاعدة العامة في أنَّ الكلمة تجري علىٰ معانيها واشتقاقاتها، ولا تُحمل علىٰ نوع منها إلا بدليل، إذ التخصيصُ تضييق، واللفظ في الحديث جاء علىٰ العموم، وإلا قال «لا طلاق ولا عتاق في إكراه»، وإنما الصحيح ذِكر الوصف، فكلُّ مَن يُغلق عليه الأمر بحيث يطلِّق دون إرادة ولا قصد، إما بسبب الغضب أو بسبب الجهل أو بسبب الانفعال أو بسبب الإكراه الحسي إلىٰ غير ذلك، لا يقع الطلاق؛ لأن الأصل في العقود عامة والأنكحة خاصة: البقاء.

فالشريعة لا تريد منك إيقاع الطلاق، ولذا فإن الاحتياط في فقه الطلاق هو في عدم الإيقاع، لأن الأصل بقاء الزوجية، والأصل هنا يقين،

واليقين لا يزول بالشك، ولا يزول بالاحتمال، ولا يزول بالضم؛ ولهذا فإن الطلاق الذي يقع هنا طلاق العازم بإرادته القاصد لإيقاعه، أما مَن سُلبت إرادته وزال قصده وتأثَّر تصوُّره وسُلب اختياره لأيِّ عارضٍ من العوارض، فظاهرُ الحديث أنه لا يقع.

نرىٰ بعض طلبة العلم إذا تردد بين إيقاع الطلاق وعدم الطلاق فعنده أنّ الاحتياط في الفتوىٰ هو إيقاع الطلاق، وهذا خلاف القواعد، إذ الأصل بقاء الزوجية.

الأمر الثاني: أنّ العقد لا يقع إلا بعزيمةٍ جازمة، وإرادةٍ جازمة، متجهة إلىٰ الفعل، ولهذا اشترطوا أن يكون صريحًا، والطلاقُ الكنائيُّ لا بدَّ أن يُستفسَر عن مَقصوده، فلا بد أن يتوجه القصد أو اللفظ المطابق للقصد إلىٰ إنهاء هذه العلاقة التي لا يريد الشرعُ إنهاءها.

فهذا هو معنىٰ الحديث، وعلىٰ ضوء فهْم هذه اللفظة فإنّ قَصْرها أو حَصرها في معنىٰ الإكراه سيضيِّق العذر، وبالتالي طلاق الغضبان عند المضيّق قد يَقع، بخلاف مَن يَنظر إلىٰ المعنىٰ وإلىٰ السياق وإلىٰ مقاصد الشريعة وإلىٰ أصول الانعقاد وإلىٰ شروط التكليف وإلىٰ عوارضه وموانعه وإلىٰ قاعدة الاحتياط في الشرع ومقصود الدين من بقاء الزوجية.

إذن المعنىٰ هنا في دلالة الحديث لها تأثيرٌ في الاختلاف، ولهذا نرىٰ اختلافًا كبيرًا بين الفقهاء في مجال الفتوىٰ في موضوع الطلاق، هذا ما أراد





التنبيه إليه المصنِّف رحمه الله، فلا ينبغي أن يعيب البعض على العلماء، ولكن يجب التفكير في مَوضِع الاحتياط في هذا الباب، ولهذا أطلتُ النفَس في هذه القضية لأهميتها ولعموم البلوى بها في زماننا.

كذلك قد يكون الخلاف تارة لكون معناه في لغته وعرفه غير معناه في لغة النبي ﷺ، كما ذكر المصنِّف، وهنا ينبغي أن نميِّز بين استعمالين وحقيقتين:

التفريق بين استعمال المتقدمين والاستعمال الشرعي وهو استعمال القرآن واستعمال النبي ﷺ والاستعمال العربي الأصيل في معقود لغة العرب. وبين ما تولَّد في اللغة أو طرأ على لسان المتأخِّرين من الألفاظ، فالتفريق بينهما في غاية الأهمية لتحديد المعاني، ولضبط الاختلاف في مجال الفكر.

والتفريق بين حقيقتين: هل هذا الاسم يُفهم حدُّه بالشرع أم باللغة والعرف؟ فالسفر هناك مَن جعلَ حدَّه شرعيًا فحدَّه بأيام، وهناك مَن يرى بأن حدَّه يُرجع فيه إلى العرف، هنا سيقع الخلاف في هذا الباب، إذ إنه على القول الثاني بتعليق اسم السفر على العرف في حقيقته العرفية وفي حدِّه لن يحدّد أيامًا للسفر ولا زمنًا ولا مسافةً، وإنما يُرجِع هذا إلى العرف، فلهذا قد يقع الاختلاف بسبب دلالات الأسماء واستعمالها، ولكن هذه الأشياء تُذكر من أجل أن يُعذر فيها العلماء المتنازعون، وهذا الإعذار لا يمنع من الترجيح والأخذ بالقول الصحيح وبتحرير المسألة وتحقيقها.



كذلك ضرَب المصنِّفُ مثالًا ببعض الصحابة رضي الله عنهم لمَّا سمعوا الرخصة في النبيذ أخذوا بظاهر الأمر فظنوه ذاك الذي من أنواع المسكر، لأن هذا في لغتهم، لكنهم في الحقيقة لم يقفوا علىٰ مقصود النبي ﷺ بالنبيذ هنا، وهو العصير، كتحلية الماء بالتمر أو الزبيب أو غير ذلك من الفواكه الموجودة، فهو نوع من العصائر، فحملوا معنىٰ النبيذ علىٰ لغتهم، مع أن عرفهم في التعبير يختلف عن عرف النبي ﷺ.

وهنا أُؤكِّد علىٰ أهمية الاعتناء بمراد القرآن الكريم ومقصود النبي ﷺ من الخطاب ومن الاسم هذا أولًا، وبمعهود لغة العرب الأصيل ثانيًا؛ لأنك إذا عُنيتَ بهذَين الأمرَين ضبطًا وتحريرًا قد تُحرِّر المسألة وتضبِط محلَّ الخلاف في هذا الباب.

تارةً يكون اللفظ مشتركًا، أو فيه إجمال، أو فيه تردد بين الحقيقة والمجاز، فبعضهم يحمله علىٰ الحقيقة، وبعضهم يحمله علىٰ المجاز، ومثال ذلك بعض الصحابة وهو عَدي رضي الله عنه في قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] حملَه علىٰ أنه الحبل، فوضع علىٰ ركبتيه حبلًا أسود وحبلًا أبيض؛ لأنه عمل بقاعدة وهذه قاعدة مهمة، وهي أن الأصل في الأسماء والألفاظ تُحمل عندهم علىٰ الحقيقة، فحقيقة الآية هو الخيط المعهود الذي إذا ذُكر ينصرف الذهن إليه، ولكن حين قال بعدَها: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ أزال عنهم أنّ المقصود هنا ليس الخيط المعهود، وإنما المقصود هو سواد الليل من بياض النهار، فبعض الصحابة في

بداية الأمر حملوا النص علىٰ حقيقته، وفي هذا الموطن يحتاج أن يُحمل علىٰ غير الحقيقة، فهو من باب التشبيه والاستعارة، ومتعلق بالدلالة الخفية.

ثم قال المصنف: «إن جهات دلالات الأقوال متسعة» فقد يقع الخلافُ أحيانًا بسبب العموم كما في المضمرات، فإن بعض الألفاظ قد تُضمَر وتُحمل علىٰ العموم، والبعض الآخر لا يُحمَل علىٰ العموم، إذن هذه كلها من أسباب الخلاف في الدلالات.

ولكي يتجاوز طالب العلم هذا الخلاف يحتاج إلىٰ أمرين:

الأول: يحتاج إلىٰ معرفة الطرق الموصلة إلىٰ فهم دلالات النصوص، من قواعد وأصول، ومنهج للوصول إلىٰ فهم دلالة معنىٰ الاسم مفردًا ومضافًا إلىٰ غيره في سياق النص.

الثاني: لا بد من معرفة القواعد المجرَّدة لتَكون كلّيّات في هذا الباب، منها ما يتعلق بالعموم في المسائل، ومنها ما يتعلق بالاستعمال العربي والحقائق العرفية، فطالب العلم لا بد أن يكون مدركًا لدلالة اللفظ، ومدركًا للقواعد في هذا الباب.

المتن:

السَّبَبُ السَّابِعُ: اعْتِقَادُهُ أَنْ لَا دَلَالَةَ فِي الْحَدِيثِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ الَّذِي قَبْلَهُ، أَنَّ الْأَوَّلَ لَمْ يَعْرِفْ جِهَةَ الدَّلَالَةِ.

وَالثَّانِي عَرَفَ جِهَةَ الدَّلَالَةِ، لَكِنْ اعْتَقَدَ أَنَّهَا لَيْسَتْ دَلَالَةً صَحِيحَةً، بِأَنْ يَكُونَ لَهُ مِنْ الْأُصُولِ مَا يَرُدُّ تِلْكَ الدَّلَالَةَ، سَوَاءٌ كَانَتْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ صَوَابًا أَوْ خَطَأً، مِثْلَ: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ. أو أَنَّ الْمَفْهُومَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، أو أَنَّ الْعُمُومَ الْوَارِدَ عَلَىٰ سَبَبٍ مَقْصُورٍ عَلَىٰ سَبَبِهِ، أَوْ أَنَّ الْأَمْرَ الْمُجَرَّدَ لَا يَقْتَضِي الْوُجُوبَ أَوْ لَا يَقْتَضِي الْفَوْرَ، أَوْ أَنَّ الْمُعَرَّفَ بِاللَّامِ لَا عُمُومَ لَهُ، أَوْ أَنَّ الْأَفْعَالَ الْمَنْفِيَّةَ لَا تَنْفِي ذَوَاتِهَا وَلَا جَمِيعَ أَحْكَامِهَا، أَوْ أَنَّ الْمُقْتَضِي لَا عُمُومَ لَهُ فَلَا يَدَّعِي الْعُمُومَ فِي الْمُضْمَرَاتِ وَالْمَعَانِي، إلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَتَّسِعُ الْقَوْلُ فِيهِ.

فَإِنَّ شَطْرَ أُصُولِ الْفِقْهِ تَدْخُلُ مَسَائِلُ الْخِلَافِ مِنْهُ فِي هَذَا الْقِسْمِ، وَإِنْ كَانَتْ الْأُصُولُ الْمُجَرَّدَةُ لَمْ تُحِطْ بِجَمِيعِ الدَّلَالَاتِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا، وَتُدْخِلُ فِيهِ أَفْرَادَ أَجْنَاسِ الدَّلَالَاتِ: هَلْ هِيَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ أَمْ لَا؟ مِثْلَ: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ الْمُعَيَّنَ مُجْمَلٌ، بِأَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا لَا دَلَالَةَ تُعَيِّنُ أَحَدَ مَعْنَيَيْهِ، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ.

الشرح:

ذكر المصنِّفُ السبب السابع، وهو سبب مهمّ من أسباب الاختلاف، فبيَّن أن هذا السبب لا يرجع إلىٰ جهل المستدلّ، وإنما معرفته بدلالة الحديث ظاهرة، إذا كان اعتقاده أن لا دلالة في الحديث، وهو لم يكن جاهلًا بمعنىٰ الحديث كما في السبب السادس الذي يدور علىٰ عدم العلم



بدلالة الحديث ودلالة اللفظ، لكنه هنا اعتقدها دلالة معينة وظنّ أن هذا الحديث يحتمل هذه الدلالة.

فبيَّن المصنِّف أنّ سبب هذا الاستدلال وهذا الاختلاف هو أن العالم اعتمد علىٰ أصول معينة، لم يدخلها في لفظ الحديث، فهو استدل بحديث واعتبر هذا المعنىٰ هو الأصل. وسواء كان هذا صحيحًا أو خطأً فإنه سيذهب إلىٰ دلالة أخرىٰ من دلالات الحديث. فهو هنا لم يكن اختياره دلالة هذا الحديث اختيارَ تشهٍ، وإنما بناها علىٰ أصول مجردة، واعتمد علىٰ مقدمات.

وبهذا نفرّق بين من يأتي إلىٰ حديث يستدل به علىٰ معنًىٰ ما من غير أن يكون مستنده في الاستدلال الرجوع إلىٰ القواعد المعروفة في أصول الفقه وإنما استدل بمحض رأيه، فهذا ابتداءً لا يدخل في باب العذر، وبين العالِم إذا اعتقد أن هذا اللفظ ليس خاصًّا أو أن الأمر في الحديث لا يقتضي الوجوب أو أن هذه اللفظة جاء الاسم فيها معرفًا بـ(ال)، فهو استند إلىٰ مفاهيم مجردة في أصول الفقه.

ولكي نعلم من أين نشأ الخلاف في هذا القول عندما اعتقدَ أنه لا دلالة في الحديث وأنه لا يحتمل هذا المعنىٰ وإنما يحتمل معنىٰ آخر، فهو لم يوفَّق لأحد أمرين:

• إمّا لعدم تحرير القواعد المجردة، مثل: أن المفهوم العام ليس بحجة،





أو الأمر المجرد لا يقتضي الوجوب، وغيرها؛ لأن القواعد العامة الكلية قد يُتفق عليها، والقواعد التفصيلية الجزئية قد يقع فيها الخلاف.

• أو أن تكون القواعد عنده محررة والأحاديث صحيحة لكن الخطأ في إلحاق المثال بقاعدته، فلا يحسن إدخال دلالة الحديث فيها.

وهذا لم ينشأ عن تعمُّد، ولا عن قصور في الطلب، ولكن عن عدم الحضور للمعنىٰ الأصلي؛ لأن الغالب في أهل العلم إذا جاء إلىٰ قضية أو نص أو حديث واستنبط منه دلالة فلا يستنبط منها إلا علىٰ قواعد وأصول، ولكن الخطأ يقع إما من جهة عدم تحرير تلك القواعد وإما من جهة أن القواعد صحيحة ولكن لم يُحسن إدخال المعنىٰ فيها.

مثلًا: في حياتنا العامة عندما يستدل فقيه في نازلة معينة بقاعدة من قواعد المصالح تجد القاعدة صحيحة، فالفقيه إما أن يوفَّق في حكمه، وإما أن يذهب بعيدًا عن هذا المعنىٰ، وقد يقع الخلاف بين أهل العلم، وهذا قد يرجع إلىٰ عدم تحرير هذه القواعد، لأن القواعد لم يجرِ الاتفاق عليها.

وأضرب مثالًا علىٰ أن الأمر المجرد يقتضي الوجوب، هل الأصل فيها أنه يقتضي الوجوب؟ لأن البعض يقول بالاستحباب، والبعض يتوقف، والبعض يفرق بين الأمرين.

إذن عندنا عدّة وجوه في فهم القاعدة، فهنا يقع الاختلاف عندما نأتي إلىٰ تطبيق القاعدة وإلىٰ تنزيلها علىٰ أرض الواقع.





فالعلماء إذا فصَّلوا في مسائل الفقه واجتهدوا واستخرجوا الدلالات، لا يستخرجونها بمحض الرأي وإنما على قواعد؛ فهذا العالم الذي أفتى في النازلة ووقع في الخطأ، خطؤه في الغالب راجع إلى أحد الأمرين المذكورَين آنفًا.

فمثل هذا النوع من الاختلاف لو وقع بين العلماء، وصار الأمر بين الصحيح والخطأ، والراجح والمرجوح، آنذاك يُعذر العالم.

ولهذا قال المصنِّف بأن يكون له من الأصول ما يرد تلك الدلالة. فالمصنِّف هنا يناقش قضية، لا يناقش الترجيح، أي بغضّ النظر عن كون هذا الأمر صوابًا أو خطأً، لكن المهم أنّ له أصولًا وقد رجَع إليها.

هذه الأشياء التي ذكرها المصنف يَكون غالبُ أخطاءِ الدلالات بسببها، مثاله: العام المخصوص ليس بحجة عندهم، وبالتالي الأفراد المتبقِّية تُضعِف دلالة العموم عندهم، وبالتالي لا يكون حجة.

لهذا، في الحديث: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»، لا صلاة: عام دخله مخصّصٌ وهو أنّ النبي ﷺ صلّى بعد العصر. وأذِن للذين لم يصلّوا سنة الفجر بأن يصلّوا بعد الفجر. إذَن وردَ على هذا العموم مخصّص، فقال العلماء ما دام هذا التخصيص على العموم لا يكون حقيقة في الباقي، والأمر اقتصر على إضعاف العموم، ولهذا لا يحتجُّون بعموم النهي في الصلاة بعد العصر، بينما نقول: إنّ هذه الصور المذكورة في الحديث



التي استثناها النبي ﷺ وما قاربها، هي التي تُخّص فقط، ويبقىٰ النهي علىٰ العموم، فيكون النهي في الباقي حجة، فلو جاء رجل وقال أريد أن أتطوع تطوعًا مطلقًا بعد الفجر وبعد العصر، نقول: لا يجوز، لأن هذا داخل في العموم الباقي من صور التخصيص، فلا يضعف العموم بخلاف من لا يرىٰ ذلك، سيدخل الصورة التي يستدل بها إدخالًا خاطئًا، حتىٰ المفهوم يقولون بعدم حجيته لأن مفهوم المخالفة وبَعض المفاهيم هي حجة.

وبعضهم أيضًا يرىٰ العام ورد علىٰ الصحابي كسبب النزول، يجعلون هذا من باب حمل العام علىٰ الخاص، ويجعلون هذا العموم مقتصرًا علىٰ هذا السبب مع أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وجاؤوا إلىٰ قاعدة أن الأمر المجرد عن القرائن الصارفة يقتضي الوجوب، وقالوا: لا يقتضي الوجوب، أو لا يقتضي الفور، وهذا خطأ ظاهر لأن الأمر المجرد يقتضي الوجوب، والنهي المجرد يقتضي التحريم، ولعموم مقتضىٰ حقيقة النهي لا تتحقق إلا بأن يكون الأمر المجرد علىٰ الوجوب، وحتىٰ مَن ذَكر من العلماء في باب العادات والأكل والشرب جَعلوه من باب القرينة، لأنهم قالو: الأصل في هذه الآداب أنها محمولة علىٰ الاستحباب والإرشاد، فحيثما وردت في الباب يكون قرينة، وصرفناه من الوجوب إلىٰ الاستحباب لوجود القرينة، ولولاها لبقي الأمر علىٰ الوجوب، وهذا مقتضىٰ الأوامر الشرعية.

وقالوا: المعرَّف باللام لا وجوب له. وهذا لا يلزم، فالجمع المعرَّف يفيد العموم، مثلًا الملائكة، وإذا كان معرفًا باللام، واللام للاستغراق أو

للجنس تفيد العموم، وقد تفيد العهد، وهذا يُعرف بمقتضىٰ عُرف المخاطَب، ودلالة اللفظ في السياق، وآنذاك لا يحمل علىٰ العموم وإنما يحمل علىٰ الخصوص، لكن إطلاق القول أن كل معرَّف باللام لا يفيد العموم هذا سَلب للدلالة، وبالتالي سيقع الخلاف.

وكذلك أشار المصنف إلىٰ مسألة مهمَّة يَقع فيها الخلاف: أن الأفعال المنفية لا تنفي ذواتها ولا تنفي جميع أحكامها. وهذا أيضًا محلُّ نظَر، الأفعال المنفية كقول النبي ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» أي أنّ كلّ فعلٍ مَنفيّ أو اسْمٍ مَنفيٍّ في الشريعة لا تنفيه إلا من باب نفي كمال المستحب، إنما لا يكون هذا إلا لترك واجب أو فعل محرَّم.

ولهذا فإنّ الأفعال المنفية إما أنْ تنفي الأصل كالصحَّة والإجزاء، وإما أن تنفي نفي كمال الواجب، فهذا المسمىٰ المنفي يفيد الوجوب، أي إما أن يؤدي إلىٰ البطلان أو إلىٰ النقصان، والأصل أنه يؤدي إلىٰ البطلان إلا إذا جاء الدليل الدال علىٰ أنه النقصان وليس البطلان.

ولهذا عندما قال ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» نفىٰ الأصل لا كمالَه الواجب.

وذكرَ المصنّف أن النفي يتعلق بذات الشيء، والأصل أن الأفعال المنفية تتعدَّىٰ إلىٰ ذواتها أو إلىٰ جميع أحكامها.

ومن باب الفائدة: إذا جاء النهي في السياق القرآني منفيًّا، فالنفي



يكون للفعل ومتعلقاته، كقوله تعالىٰ: ﴿طه * مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾ [طه: ١-٢] نفىٰ الشقاء عن الإنزال وعمّن أَنزل اللهُ عليه القرآن، فنفىٰ جميع أنواع الشقاء في هذه الآية. هذا معنىٰ أن الفعل المنفي يفيد عموم النفي.

أما التفصيل فالنفي يكون تارة بنفي الكمال الواجب، وتارة يكون بنفي أصل الشيء.

لكن عندما يرىٰ المجتهد بأن الأفعال المنفية نفيها مجمل أو نفيها للكمال المستحب، فالأصل في كل المنهيات في الشريعة أنها تُحمل علىٰ الكراهة، وهذا هو السبب في أن المتأخرين من الفقهاء يُكثرون من لفظ الكراهة التنزيهية في مواضع ظاهرها النهي المفيد للتحريم، لأنه لا يرجع إلىٰ قاعدة أنّ النهي يقتضي التحريم فقط، وإنما أنّ ما نفته الشريعة حملوه علىٰ نفي الكمال المستحب، وحينها سيقع التوسع عندهم في الكراهة.

أنا لا أقول لهؤلاء العلماء أنهم غير معذورين، أو أوجِّه لهم اللوم أو العتاب، أو أقول هذا من قبيل القصور في الفهم والاستدلال، لا يَحسُن هذا، لأن العالِم ما قال ذلك إلا لأنه استند إلىٰ أصل، وإن كان هذا الأصل ضعيفًا، ولهذا فإن قيمة العلم في باب الفقه تحرير القواعد والضوابط، فلا تتمكن من إدخال السليم إلا بتحرير القواعد.

أخيرًا ذكرَ المصنف رحمه الله أنّ المقتضي لا عموم له، فلا يُدّعىٰ



العموم في المضمرات والمعاني، وهذا راجع إلىٰ أنّ العموم عندهم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني، فالعموم عندهم يأتي من الصيغة فقط، والإضمار هو كل كلام لا يستقيم فيه التمام إلا أن نفترض لفظًا محذوفًا، مثلًا في قول النبي ﷺ: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فهل لا يقع الخطأ والنسيان؟ لا، فهو ليس رفعًا كونيًّا، فلا بد من تقدير مضمر، أي: رُفع عن أمتي المؤاخذة علىٰ الخطأ والنسيان، المضمر هنا يفيد العموم، الأصل أن نقول: رفع عن أمته كل مؤاخذة ترجع إلىٰ الخطأ والنسيان.

هذا يَرجع إلىٰ مَن يَجعل العموم في المضمرات، وأن المقتضي له عموم، لكن العموم في الحقيقة في سياق، أي بمعنىٰ أن هذا العموم لا يبقىٰ علىٰ عمومه فتأتي صورة من صور التخصيص، مثال ذلك: لو أن الخطأ سبَّب ضررًا لآخَر في السيارة أو في الطريق، فليس لك أن تأتي وتستدل بحديث «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، نقول هذا عام تُخص منه هذه الصورة، ما رجع فيها إلىٰ الأحكام الوضعية لدفع الضرر والتعويض.

إذن هنا نقول: هذا العامّ الذي جاء من باب الإضمار في المعنىٰ يمكن أن يُخص، لأن الأصل أن العموم هو عموم من جهة قصد المتكلم، فالنبي ﷺ لا يمنع أن يكون قاصدًا لإخراج بعض الأفراد من هذا العام، لأن الأصل يرجع إلىٰ معنىٰ المتكلم ومراده، وإنما الصيغة هي التعبير عن ذلك المعنىٰ، ولهذا لا سبيل إلىٰ معرفة العموم إلا في حقيقة الصيغ والألفاظ، ثم بالنظر إلىٰ مقاصد المعاني والدلالات.

الذي لا يأخذ بقاعدة «المقتضي لا عموم له» يجعل هذه الأحاديث من باب الخاص، وهذا يعني سلب دلالة العموم فيها.

مع ملاحظة أنّ هذه القواعد الغالب عليها نفي العموم، وهي: أن الأصل في الكلام العموم، وأن دلالة العموم على أفراده قطعية، وأن العموم أقوىٰ من الاستصحاب، وأن التخصيص لا يثبت بالاحتمال؛ مع أن هذه القواعد عندما لم تجرِ على قواعد التحقيق أدىٰ إلى سلب العموم، وبالتالي إلى سلب الدلالة، وهذا معنىٰ أنّ الفقيه في التعامل هو معذورٌ إذا أخطأ بسبب هذا، لكن فرقٌ بَين أن يُعذر وبَين الرَّاجح والصَّحيح.

المتن:

السَّبَبُ الثَّامِنُ: اعْتِقَادُهُ أَنَّ تِلْكَ الدَّلَالَةَ قَدْ عَارَضَهَا مَا دَلَّ عَلَىٰ أَنَّهَا لَيْسَتْ مُرَادَةً.

مِثْلَ: مُعَارَضَةِ الْعَامِّ بِخَاصٍّ، أَوْ الْمُطْلَقِ بِمُقَيَّدٍ، أَوْ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ بِمَا يَنْفِي الْوُجُوبَ، أَوْ الْحَقِيقَةَ بِمَا يَدُلُّ عَلَىٰ الْمَجَازِ. إلَىٰ أَنْوَاعِ الْمُعَارَضَاتِ. وَهُوَ بَابٌ وَاسِعٌ أَيْضًا؛ فَإِنَّ تَعَارُضَ دَلَالَاتِ الْأَقْوَالِ وَتَرْجِيحَ بَعْضِهَا عَلَىٰ بَعْضٍ بَحْرٌ خِضَمٌّ.

الشرح:

ذكرَ المصنِّفُ رحمه الله في الأسباب السابقة الاختلافَ في الحديث

وأصوله وصحَّته، ثم تكلَّم عن الأسباب التي تتعلق بالدلالات في فهم النص، إما أن لا يفهَم الدلالة يقول: لا أدري، وإما أن يفهم الدلالة فيرجح دلالة قد تكون صحيحة وقد تكون غير صحيحة، فإذا كانت صحيحة حصَل المقصود، وإذا لم تكن صحيحة فهو إما عن عدم تحرير للقواعد وإما عن عدم تنزيل تلك القواعد.

أما في السبب الثامن والتاسع والعاشر فالكلام ليس في الدلالة، وإنما في المُعارِض، والمُعارِض هو أنك تقرر دليلًا ودلالة، وعندك أنّ الدليل صحيح، لكن في مرحلة الاستدلال يظهر لك معارض، أما معارض في الدليل أو الدلالة فيؤدي إلىٰ إبطالها، والقاعدة بأن العلْم هو نظَر في المسائل والدلائل ورفع المعارض، تنظر إلىٰ المسألة وتتصورها تصورًا دقيقًا، وقد لا يتصورها الإنسان فيقع خلاف التصور، وهذا واقع لكن الغالب علىٰ العالم أنه يتصور المسائل ثم يبدأ بالدلالات، وقد تكون صحيحة أو ضعيفة كما أشار المصنف، لكن هذا لا يكفي، لأنك حتىٰ إذا انتهيت إلىٰ حديث صحيح، وكان فهمك للحديث فهمًا سليمًا، فلا تباشر الاستدلال به، وإنما في باب الخلاف الفقهي تحتاج إلىٰ أن ترفع المعارض أو تمنعه. قد يكون المعارض حديثًا آخر أو دلالةً أخرىٰ، أو قد يكون في أصل الاستدلال، فها هنا تدخل معركة جديدة علمية في التعامل مع المعارض. والتعامل مع المعارض ابتلاء وفتنة، لأنك في تمحيص، وفيه نوع من إظهار الفقه والتمكين، إما أن تستسلم لهذا المعارض وإما أن تدفع المعارض وإما



أن تدفعه مع علمك أنه هو الراجح.

فلو تكلّمتَ في مسألة من مسائل العلم ليس فيها خلاف، ثم عورضت بدليل أو بدلالة أو بمعيَّن، فهنا يبدأ الامتحان في الانصياع للحق، وفي العمل بموجب الحديث، ويبدأ الامتحان في أدب الخلاف.

المصنف رحمه الله عندما ذكر في السبب السادس والسابع ما يتعلق بالدلالات، انتقل في الثامن والتاسع والعاشر إلىٰ ما يتعلّق بالمُعارِض، حيث اعتقاده أولًا أن تلك الدلالة الظاهرة في الحديث قد عارضها ما دل علىٰ أنها ليست مرادة، أي وجود معارض يكون قويًا، مثلًا في الحديث أن النبي ﷺ «نهىٰ عن صيام السبت إلا فيما افترض عليكم»، فيه دلالة قد تظهر أن الحديث فيه نهي عام عن جميع صور الصيام في هذا اليوم، والعامّ مطلَق لم تُخص منه إلا صورة الفَرض أو ما كان في حكمه كالنذر، هذه دلالة ظاهرة، فلو لم يأتِنا إلا هذا الحديث واتُّفق علىٰ صحته لَزال الخلاف، لكن هذا الحديث عُورض بعامّ آخر وبِخاصّ ومُعارضات كثيرة، فالحديث صحيح علىٰ الراجح، ولكنه عُورض في الدلالة؛ عورض بحديث «صوم يومٍ قبله ويومٍ بعده»، وعورض بحديث «هو لكَ أو علَيك» في صيام يوم السبت، وعورض أن بعض الصحابة صاموا، وعورض بحديث إنْ وافق يوم صوم نافلة فهذا من العام المحفوظ، وعورض بأن النهي صيام يوم السبت هو نهي مخصوص، معلَّل بعلَّة وهيَ التشبُّه بأهل الكتاب؛ فمن نظر إلىٰ أصل الحديث وتتبَّع المعارضات فسيرىٰ أن هذا الاختلاف يُعذر أهلُه فيه، لأنّ أصل الاختلاف



راجع إلىٰ أصل الدلالة أو إلىٰ معارض معتبَر، فلا بد في الفقه من أن أتكلم ابتداءً عن مرتبة المسألة أنها في هذا الباب لا حرج في اعتبارها، ولهذا قال بمعارضة العام بالخاص، أو المطلق والمقيد، أو الأمر المطلق بما ينفي الوجوب، أو الحقيقة بما يدل علىٰ المجاز، وأنواع من المعارضات ينبغي علىٰ الفقيه أن يتأملها قبل المسألة.

المتن:

السَّبَبُ التَّاسِعُ: اعْتِقَادُهُ أَنَّ الْحَدِيثَ مُعَارَضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَىٰ ضَعْفِهِ؛ أَوْ نَسْخِهِ؛ أَوْ تَأْوِيلِهِ إنْ كَانَ قَابِلًا لِلتَّأْوِيلِ، بِمَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُعَارَضًا بِالِاتِّفَاقِ مِثْلَ آيَةٍ، أَوْ حَدِيثٍ آخَرَ، أَوْ مِثْلَ إجْمَاعٍ.

وَهَذَا نَوْعَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ هَذَا الْمُعَارِضَ رَاجِحٌ فِي الْجُمْلَةِ، فَيَتَعَيَّنُ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ وَاحِدٍ مِنْهَا.

وَتَارَةً: يُعَيِّنُ أَحَدَهَا، بِأَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ؛ أَوْ أَنَّهُ مُؤَوَّلٌ.

ثُمَّ قَدْ يَغْلَطُ فِي النَّسْخِ فَيَعْتَقِدُ الْمُتَأَخِّرَ مُتَقَدِّمًا، وَقَدْ يَغْلَطُ فِي التَّأْوِيلِ بِأَنْ يَحْمِلَ الْحَدِيثَ عَلَىٰ مَا لَا يَحْتَمِلُهُ لَفْظُهُ، أَوْ هُنَاكَ مَا يَدْفَعُهُ، وَإِذَا عَارَضَهُ مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةُ، فَقَدْ لَا يَكُونُ ذَلِكَ الْمُعَارِضُ دَالًّا، وَقَدْ لَا يَكُونُ الْحَدِيثُ الْمُعَارِضُ فِي قُوَّةِ الْأَوَّلِ إسْنَادًا أَوْ مَتْنًا.







وَتَجِيءُ هُنَا الْأَسْبَابُ الْمُتَقَدِّمَةُ وَغَيْرُهَا فِي الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ.

الشرح:

ذكرَ المصنف رحمه الله أن من الأسباب الموجبة للاختلاف بين الأئمة الأعلام: ما يتعلق بالمُعارِض، بأن يكون الحديث صحيحًا أو مفهومًا في دلالته ولكن يَرِد معارضٌ عليه، وهذا المعارض إما أن يكون معارضًا له في الدلالة، أي تكون المعارضة على ذات الدلالة، فالحديث يحتمل أكثر من دلالة، ويحتمل أكثر من معنى كما في حديث النبي ﷺ: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»، فهذا الحديث مثلًا يحتمل معنى العذاب الحسي في البرزخ، ويحتمل معنى العذاب الأخروي، وبالتالي فأنت تحتاج إلى قرينةٍ خارجية لترجيح أحد نوعي هذا العذاب.

وقد يكون الاختلاف أيضًا راجعًا إلى وجود معارض فيه من حديثٍ آخر، كما ذكر المصنف هنا، وهو أن العالِم يعتقد أنّ الحديث معارض مما يدل على ضعفه أو على نسخه أو على تأويله، أي لا بد من صرف معناه عن ظاهره إلى معنى آخر، إن كان هذا يحتمل التأويل.

فنحن إذن أمام سبب مهم، كثيرًا ما يقع بين الفقهاء، وهو وجود معارض للحديث، أو حتى معارض للآية التي يستدل بها، فهو معارضٌ للدليل سواء كان هذا الدليل آيةً أو حديثًا، فيأتي معارض آخر، إن كان حديثًا فربما يدل على أن الحديث الأول ضعيف أو أن يكون منسوخًا أو



يكون الحديث الثاني موجبًا لتأويل الحديث الأول إن كان يحتمل التأويل.

ثمَّ المصنف رحمه الله بيَّن أنّ هذا المعارض قد يكون راجحًا في الجملة من غير معرفة جهة المعارضة، فيعتقد المستدل بأن الحديث الأول قد عورض بحديث آخر أو بمعارض راجِح آخر فيعمل بالمعارض، في حين ترىٰ بعض أهل العلم قد يعمل بالحديث الأول، إما لأنه يكون عنده راجحًا والثاني يكون مرجوحًا، وإما أنّ الأمر راجع إلىٰ إمكان الجمع بين الأحاديث المتعارضة، وهذا أيضًا يرد علىٰ لسان الفقهاء.

ولا يخفىٰ أن المعارضة في الدليل هي معارضةٌ ظاهرة ليست في نفس الأمر، فلو كان الحديث صحيحًا ثابتًا فلا يتصوَّر أن يقع التعارض مع حديثٍ آخر صحيح، وإنما هو التعارض باعتبار نظر المستدل لا في حقيقة الأمر، ولهذا كانت أعظم الطرق وأقربها وأفضلها وأحسنها في التعامل مع المعارض برفعه، هو الجمع بين المتعارضين، لأن الجمع بين الدليلين الصحيحين هو من باب إعمال الكلام وإعمال الدلالة وإعمال الدليل، فالإعمال أولىٰ من الإهمال. إن تعذّر ذلك يُنظر في قضية النسخ وفي قضية التأويل.

ولهذا تجد أن صنيع الفقهاء المتقدِّمين، والمحققين من المتأخرين، هو المَيل ابتداءً إلىٰ الجمع بين الأدلة المتعارضة، وهذا بابٌ دقيق فيما يتعلق باختلاف الدليلَين، وذلك بعد القول بالتصحيح.



والغالب حقيقةً أن الخطأ يقع من جهة القول بالنسخ، فهو باب يكثر فيه اختلاف العلماء، تارةً يقع في التأصيل في القواعد الكلية في باب النسخ، وتارة يقع في التنزيل على الأدلة -كما ذكر المصنف- فيعتقد المتأخر متقدمًا أو العكس، فيقع عنده في أيِّهما هو المتأخِّر وأيِّهما هو المتقدِّم وبخاصة إذا كان هذا راجعًا إلى الاستنباط والاستقراء لا إلى التنصيص على أحدهما بالتأخُّر.

ولهذا ينبغي على طالب العلم في هذا الباب أن يتصور القواعد الآتية في فهم النسخ لرفع الخلاف، لأنه كما يقول بعض العلماء: إذا ضاق عليه الأمر ربما دفع خصمه، أو دفع الدلالة، أو دفع الحديث، إما باستطلاب علةٍ له بأن يقول: هو معلول، لمجرد أن بعض أهل الحديث تكلموا عليه، وإما أن يدفعه باحتمال النسخ.

لهذا كثرت العبارات وتتابعت في كتب الفقه بدعوى النسخ لجملة كثيرة من الأحاديث النبوية وحتى من الآيات القرآنية، وهنا نذكِّر بأن الأصل في الدليل هو الإحكام وليس النسخ، أي أن الأصل في الأدلة أنها محكمة صالحة لكل زمانٍ ومكانٍ لا تُرفَع، وأن النسخ هو الاستثناء، وجميلٌ قول مَن أطلق على النَّسخ لفظ الدعوى، لأن البينة على من ادَّعى، فمن ادَّعى فعليه إثبات دعوى النَّسخ، ولهذا قال العلماء في هذا الباب: إن النَّسخ لا يثبت بالاحتمال.

وهنا النسخ أيضًا لا يثبت إلا بشروط، فلو نظرنا إلى الأحاديث،



الحديث الأصلي والحديث المعارض الذي يقال بأنه هو ناسخ، هنا لا بد من أن يكون الناسخ موصوفًا بست صفات: هي أن يكون نصًا، صحيحًا، صريحًا، معارضًا، متأخرًا، مقاومًا.

فإذنْ لا تُقبل دعوىٰ النسخ إلا أن يكون الحديث الناسخ صريحًا في دلالة الرفع.

وأن يكون متأخرًا، وهذا التأخُّر لا يثبت بمجرد الاحتمال، فإن البعض من أهل العلم يتوسع في باب النسخ حتىٰ يجعل بعض الأفعال ناسخةً لأقوال النبي ﷺ.

وأن يكون معارضًا، يتعذَّر الجمع بينهما، فإذا كان بالإمكان الجمع بين الحديثين فلا يتصور وجود نسخ.

وأن يكون الناسخ أيضًا مقاومًا لأن الناسخ سيقوم برفع حكم، فلا بد أن يكون قويًا من حيث الدلالة، وقويًا من حيث الاستناد، وقويا في الإزالة، لأنه سيرفع، ولهذا جاء في الحديث: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها» فجاء الناسخ في سياق ذكر المنسوخ وبلفظه وكان مقاومًا.

قد يقول قائل: ولِمَ هذا التشديد في شروط الناسخ؟

الجواب: لأن الأمة ستعمل بالنتيجة، أي سيُعمل بالناسخ، وسَيُترك المنسوخ إذْ لا يجوز العمل به بعد ثبوت نسخه، فلا يتصور أن يكون



الناسخ مشهورًا في الصحة ظاهرًا في الدلالة قويًا في الحكم ثم يأتي فيُرفع بأي حديثٍ سواء كان معلولًا أو ضعيفًا في الدلالة أو محتملًا في الحكم والرفع؛ لأن الأمة كانت حريصة -لا سيما جيل الصحابة والتابعين رضي الله عنهم- علىٰ حفظ الأحاديث التي تعمل بها، ولهذا لو قيل بأن الحديث المنسوخ هو حديثٌ مشهور وأن الناسخ عملت به بعض الأمة، نقول: هذا لا يصلح أن يكون، لأن الأصل أن الأمة من أهل العلم والفقه والحديث والاختصاص وسائر المكلفين ستكلف بالعمل بالناسخ وليس بالمنسوخ.

ولهذا فإن الخطأ في هذا الباب كثير، وإن كان الأصل إعذار العلماء علىٰ هذه الدعوىٰ، لكن لا يسلَّم لها في هذا الباب، فالعالِم يُعذر باعتقاده بأنّ الحديث منسوخ، لكن التحقيق العلمي يقتضي أن لا يقال بالنسخ إلا بشروطه، لأن النسخ في حقيقته كما ذكرنا هو رفع حكمٍ، فآنذاك سيبقىٰ -من جهة التكليف- العمل بحديثٍ ويُترك حديثٌ آخر بالكلية؛ فلهذا إذا لم يتيقن الباحث والناظر من دلالة النسخ فليس له أن يدعيه وإلا يكون قوله في النسخ مجرّد دعوىٰ لا دليل عليها ولا تستند إلىٰ مستندٍ شرعي.

وقد رُدت جملة من النصوص والآيات بدلالتها، بدعوىٰ النسخ، لا سيما إذا تسلطت دعوىٰ النسخ علىٰ الآيات المكية وعلىٰ الأحكام المكية وجعلوا الأصل في الأحكام المكية أنها منسوخة، فوقع الاضطراب في القول ووقع التعارض في الفهم، فلا بد من الالتفات إلىٰ هذه القضية.



المتن:

وَالْإِجْمَاعُ الْمُدَّعَى فِي الْغَالِبِ إِنَّمَا هُوَ عَدَمُ الْعِلْمِ بِالْمُخَالِفِ.

وَقَدْ وَجَدْنَا مِنْ أَعْيَانِ الْعُلَمَاءِ مَنْ صَارُوا إِلَى الْقَوْلِ بِأَشْيَاءَ مُتَمَسَّكُهُمْ فِيهَا عَدَمُ الْعِلْمِ بِالْمُخَالِفِ، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَ الْأَدِلَّةِ عِنْدَهُمْ يَقْتَضِي خِلَافَ ذَلِكَ.

لَكِنْ لَا يُمْكِنُ الْعَالِمُ أَنْ يَبْتَدِئَ قَوْلًا لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَائِلًا مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّ النَّاسَ قَدْ قَالُوا خِلَافَهُ، حَتَّىٰ إِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُعَلِّقُ الْقَوْلَ فَيَقُولُ: (إِنْ كَانَ فِي الْمَسْأَلَةِ إِجْمَاعٌ فَهُوَ أَحَقُّ مَا يَتْبَعُ، وَإِلَّا فَالْقَوْلُ عِنْدِي كَذَا وَكَذَا).

وَذَلِكَ مِثْلُ مَنْ يَقُولُ: (لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَجَازَ شَهَادَةَ الْعَبْدِ)، وَقَبُولُهَا مَحْفُوظٌ عَنْ عَلِيٍّ وَأَنَسٍ وشُرَيْحٍ وَغَيْرِهِمْ.

وَيَقُولُ آخَرُ: (أَجْمَعُوا عَلَىٰ أَنَّ الْمُعْتَقَ بَعْضُهُ، لَا يَرِثُ)، وَتَوْرِيثُهُ مَحْفُوظٌ عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنهما، وَفِيهِ حَدِيثٌ حَسَنٌ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَيَقُولُ آخَرُ: (لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَوْجَبَ الصَّلَاةَ عَلَىٰ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ)، وَإِيجَابُهَا مَحْفُوظٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ.

وَذَلِكَ أَنَّ غَايَةَ كَثِيرٍ مِنْ الْعُلَمَاءِ أَنْ يَعْلَمَ قَوْلَ أَهْلِ الْعِلْمِ الَّذِينَ أَدْرَكَهُمْ فِي بِلَادِهِ وَلَا يَعْلَمَ أَقْوَالَ جَمَاعَاتٍ غَيْرِهِمْ، كَمَا تَجِدُ كَثِيرًا مِنْ الْمُتَقَدِّمِينَ لَا يَعْلَمُ إِلَّا قَوْلَ الْمَدَنِيِّينَ وَالْكُوفِيِّينَ، وَكَثِيرًا مِنْ الْمُتَأَخِّرِينَ لَا يَعْلَمُ إِلَّا قَوْلَ



اثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنْ الْأَئِمَّةِ الْمَتْبُوعِينَ وَمَا خَرَجَ عَنْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ يُخَالِفُ الْإِجْمَاعَ، لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ بِهِ قَائِلًا، وَمَا زَالَ يَقْرَعُ سَمْعَهُ خِلَافُهُ.

فَهَذَا لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَصِيرَ إلَى حَدِيثٍ يُخَالِفُ هَذَا؛ لِخَوْفِهِ أَنْ يَكُونَ هَذَا خِلَافًا لِلْإِجْمَاعِ، أَوْ لِاعْتِقَادِهِ أَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْإِجْمَاعِ، وَالْإِجْمَاعُ أَعْظَمُ الْحُجَجِ.

وَهَذَا عُذْرُ كَثِيرٍ مِنْ النَّاسِ فِي كَثِيرٍ مِمَّا يَتْرُكُونَهُ. وَبَعْضُهُمْ مَعْذُورٌ فِيهِ حَقِيقَةً؛ وَبَعْضُهُمْ مَعْذُورٌ فِيهِ، وَلَيْسَ فِي الْحَقِيقَةِ بِمَعْذُورٍ. وَكَذَلِكَ كَثِيرٌ مِنْ الْأَسْبَابِ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ.

الشرح:

ذكرَ المصنِّف رحمه الله أمرًا آخَر يتعلَّق بما يقع فيه الخطأ من جهة المعارِض، وهو أنّ البعض يعتقد بأن هذا الحديث يخالف الإجماع.

ودعوىٰ الإجماع هي دعوىٰ من ثلاث دعاوىٰ في ردّ حديث النبي ﷺ من غير قصد يقع فيها بعض أهل العلم:

الدعوىٰ الأولىٰ هي دعوىٰ النسخ، وقلنا بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال.

الدعوىٰ الثانية هي دعوىٰ الإجماع، بمعنىٰ أن الإجماع عندهم هو مجرد عدم العلم بالمخالف، أي علىٰ حد علمه هو لم يقف علىٰ مخالف لقوله



ولدلالته أو للحديث الذي يعمل به، فيجعل مستند الإجماع هو عدم علمه بوجود مخالف، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم.

الدعوىٰ الثالثة هي دعوىٰ عدم عمل بعض أهل العلم أو بعض الأمة به، قد يكون بسبب الكلام في إسناده أو في بعض رواته، أو فيه خطأ أو غلط في الرواية يوجبان رد الحديث.

فإذن هذه ثلاث دعاوىٰ: النسخ، والإجماع، ورد الحديث لعدم العمل به عند بعضهم، فإنّ جملة من الأحاديث تُرد بسبب هذه الدعاوىٰ.

فالمصنف هنا بيَّن دعوىٰ الإجماع، فقال: وقد وجدنا من أعيان العلماء مَن صاروا إلىٰ القول إنما المستند فيها عدم العلم بالمخالف.

فيجعلون عدم العلم بوجود مخالف من قبيل الإجماع السكوتي، وفرقٌ كبير بين عدم العلم بالمنازع وبين الجزم بنفي المنازع، فعندما نتكلم الآن عن وجوب الصيام نحن نقطع جزمًا بعدم وجود منازِع، لكن في مسائل أخرىٰ لا يمكن الجزم بعدم وجود المخالف أو المنازِع، ولهذا فإن المسألة الأولىٰ تكون إجماعية، والمسألة الثانية قد تكون من مسائل النزاع.

والتفريق بين مسائل النزاع ومسائل الإجماع من الفقه الدقيق، وحقيقته -كما يقول العلماء- أنه من علم الخاصة، لهذا قد يقع الخطأ فيه.

الإجماع لا يكون بمجرد عدم بالمخالف؛ لأن المخالف قد لا يشتهر

قوله، أو قد يقصر نظري عن تتبع المخالفين في المسألة، أو قد لا أحيط علمًا بمذاهب الفقهاء في كل زمانٍ ومكان، فأظن بأن المسألة فيها إجماع وهي ليست كذلك.

كقولهم -مثلًا- في طلاق الثلاث بأن الإجماع على عدم إيقاعه، لأن الفقيه في زمانه قد انتشر القول بعدم بإيقاع الطلاق الثلاث واعتباره بائنًا بينونة كبرى، ولا يعلم مخالفًا في ذلك، فيجعل هذا من قبيل الإجماع. أو أنْ يعتقد –مثلًا- أنّ شيخ الإسلام -المصنِّف رحمه الله- ما أجاز أبدًا شهادة العبد، ويعتقد بأن هذا من الأمور المجمع عليها، في حين أن القول بقبول شهادة العبد قولٌ محفوظ عن بعض الصحابة والتابعين، إلى غير ذلك من المسائل المشهورة في أن بعضهم يقولون بالقطع بالإجماع بمجرد القول بعدم علمه بوجود مخالف للمسألة.

وهذا حتى في بعض طلبة العلم تجد الإنسان إذا قال قولًا ولا يجد مخالفًا له في زمانه أو من طبقة شيوخه يبادر إلى الجزم بأن هذه مسألة من مسائل الإجماع!

والتفريق في معرفة مرتبة مسألة في غاية الفقه، لأنها إن كانت مسألة إجماعية، وجب الأخذ بها وعدم العدول عن القول المجمع عليه، بخلاف إذا كانت المسألة فيها نزاع.

وقد يكون النزاع مشهورًا، فهنا إذا وقع النزاع يُنظر إلى كلام





المجتهدين والعلماء من طبقات الصحابة والتابعين كلٌّ في طبقته علىٰ أنهم أكْفاء لا نرجح قولَ بعضهم علىٰ البعض الآخر لذات القائم، وإنما يكون بالدليل؛ فإذا وصفت المسألة بأنها خلافية وأنها من مسائل النزاع صار النظر إلىٰ الدليل وإلىٰ ترجيح الدليل، وليس بتقديم قول طائفة علىٰ أخرىٰ لأي اعتبارٍ آخر غير الدليل. ولهذا نظر بعض الأئمة إلىٰ الإجماع بحقيقته لا بمنطوقه بين الناس؛ فقد تساهل الناس في إطلاق الإجماع علىٰ موارد النزاع، كما حدث العكس في عصرنا، فنجد إطلاق الخلاف علىٰ موارد الإجماع، وهذا يعني القول الأول دعوىٰ والثاني دعوىٰ.

ففي عهد الإمام أحمد رحمه الله تساهل الناس، فكانوا يطلقون الإجماع علىٰ كل اتفاقٍ للجمهور أو علىٰ كل إجماعٍ سكوتي أو علىٰ كل ما لا يُعلم له مخالف ولو في الظاهر، لهذا أنكر عليهم الإمام أحمد رحمه الله فاشتهر عنه قوله: «مَن ادَّعىٰ الإجماع فقد كذَب، وما يدريه لعلّهم اختلفوا»، وهذا أيضًا صنيع الإمام الشافعي رحمه الله.

ولا يُتصوَّر أبدًا أن الإمام أحمد ينكر أصل الاستدلال بالإجماع والاحتجاج به، لأنه هو من أئمة الإجماع ومن أهل الإجماع فلن يُتصور هذا، وإنما أنكر نوعًا شائعًا، وهو هذا الذي أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ولهذا ينبغي علىٰ الناظر أن يفرِّق بين عبارتين عند تحرير القول:





فيفرّق بين الجزم بالإجماع فيقول: هذا أمرٌ مجمعٌ عليه، وبين أن يقول: لا أعلم خلافًا في المسألة. فالثاني هو الذي يعوَّل عليه ولا ننكر عليه، لأنه أخبر بما يدل دلالة قطعية علىٰ أن المتكلم بهذا لا يعلم خلافًا في المسألة، لم يعلم مذهب المخالفين، فهو يخبر خبرًا مجردًا في حقيقة الأمر، لكن لا يُرتَّب علىٰ قوله حكمًا، فلا يعني بالضرورة أنه إجماع، ومَن ادَّعىٰ الإجماع في موضِع عدَم العلم بالخلاف في المسألة فقد دخل فيما نَهىٰ عنه الإمام أحمد أنه مَن ادَّعىٰ الإجماع فقد كذَب.

فالمصنف رحمه الله ذكر هذَين الأمرين المهمَّين، لأن غاية كثيرٍ من العلماء أن يعلم قول أهل العلم، ثم بيَّن رحمه الله أنّ العالِم قد يعتقد بأن هذه المسألة إجماعية فيترك الحديث لأجلها.

فنقول: العلماء بنوا أحكامهم واستدلالهم علىٰ قاعدة الاحتياط في الدين، لقوة ورعهم وسلامة مقاصدهم، ولتعظيمهم الدليل، ففرقٌ بين مّن يدَّعي الإجماع لعدم تعظيمه الدليل، وبين مَن يعظّم الإجماع مهابةَ أن يقول قولًا لا يقوله أحد، ومهابةَ أن يخالف مَن يظن بأنهم قد أجمعوا في المسألة، فمقاصد هذا الصنف في دعوىٰ الإجماع مقاصد سليمة، لهذا اعتذر لهم المصنِّف، فقال: وهذا عذر كثيرٍ من الناس في كثير مما يتركونه.

وعليه فإذا رأيت العالم الفقيه يترك سنةً أو حديثًا فلا يترك ذلك إلا لاعتقاده بأنه يخالف إجماعًا. أو لأن هذا الحديث معارض، أو منسوخ أو أن دلالته ضعيفة أو أن الحديث لا يصح، هذه القاعدة هي قاعدة تحسين



الظن في التعامل مع عذر العلماء؛ لأننا نَسمع ونَلحظ أحيانًا من بعض المتفقهة ومن بعض طلبة العلم الذين تحملهم الغيرة علىٰ متابعة السنة، ألفاظًا قاسية وأحكامًا جازمة، وهو توجيه اللوم الشديد لهذا العالم أو ذاك، والانتقاص منه إذا ترك السنة، وربما جعلوا ذلك منه تركًا فيه نوعٌ من العمد، وهذا غير صحيح، لأنه لما رأىٰ العالم بأن هذا الحديث لم يعمل به أحد أو أن هذه المسألة التي يقول بترجيحها لا يجد لها مخالفًا، فإنه يَستعظم إذا جاءه حديثٌ أو قول آخر أن يأخذ به، وقد استقر في ذهنه أن هذا هو قول أهل الإجماع، وعندهم الإجماع يفيد وصفًا زائدًا علىٰ الدليل.

وإلا قد يقول قائل ما الفرق بين حديثٍ صحيح وبين حديثٍ صحيح أجمعوا علىٰ العمل به؟

نقول: الفرق في اعتقاد العالم بأن هذا الحديث الصحيح من غير وصفٍ بالإجماع يحتمل النسخ. ويحتمل الضعف والردّ. أما إذا قالوا فيه: مجمعٌ عليه، أي علىٰ دلالته أو علىٰ العمل به، فكأنهم قالوا بالجزم بنفي وجود مخالِف له، وبأن الحديث قد رُفعت كل الاحتمالات الواردة عليه، لهذا فإن القلب يميل إلىٰ العمل به وهو لا يدري أن دعوىٰ الإجماع هي دعوىٰ مجردة ليس لها أي اعتبار.

هذا يعني أن هذا الخطأ في الإجماع والنسخ وردّ الحديث بسبب عدم عمَل بعض الأمة به إلىٰ غير ذلك، هي أسباب الاختلاف، والأصل فيها أن هذا عذر كثير من الناس في الاختلاف، ولا يوجب العتابَ والعقابَ لأن



هذا راجعٌ إلىٰ قواعد الاحتياط في التعامل مع الدليل، وتلكم القواعد هي مجملة كلية، لكنه في النظر التفصيلي قد يتمكن العالم من التحقيق والترجيح وقد لا يتمكن، وهنا قال المصنف: وبعضهم معذور فيه حقيقة وبعضهم معذورٌ فيه وليس في الحقيقة هو بمعذور.

فنحن نبني الأمور علىٰ ظاهرها، الظاهر هو عذر العلماء في هذا، وعذر كل من قال بالإجماع، لكن ننتبه إلىٰ قضيتين مهمتين:

الأولىٰ: أنّ المعذور في الظاهر من أهل العلم لا يلزم أن يكون معذورًا في الباطن؛ فإن العالم قد يرد حديثًا، بدعوىٰ أنه يخالف الإجماع أو بدعوىٰ احتمال النص أو لعلة في الحجة هي ليست معتبرة لكن هو اعتبرها؛ فهو معذور في الظاهر، لكن في الباطن قد يكون أقام هذا علىٰ قاعدة الاعتقاد قبل الاستدلال، أو أقام علىٰ قاعدة دفع قول المخالف في مقام المناظرة والجدل، أو الانتصار لرأيٍ، أو قال ذلك من غير بحثٍ ولا تحقيق، إذن هو لا يكون معذورًا في الباطن، وان كان معذورًا عندي وعندك في الظاهر، هذه قاعدة عظيمة في العذر، فهو لا يستلزم أن يكون عذرًا في الباطن.

والثانية: أنه إن كان عذرًا لهم، فلا يلزم أن يكون عذرًا لغيرهم، فهم معذورون أنهم أخطؤوا، ونحن معذورون إن تركنا قولَهم.

فعَلِمنا الآن بعد هذا التحقيق والبيان والتفصيل ما يلي:





- أن الإجماع لا يثبت بمجرد عدم العلم بالمخالف.
- وأن النسخ لا يثبت بمجرد الاحتمال.
- وأن الحديث لا يُردّ بمجرد عمل بعض الأمة وعدم عمل بعضها به.

قد يأتي اليوم بعض طلبة العلم فيقول بالنسخ على الاحتمال، ويدّعي الإجماع لمجرد عدم العلم بالمخالف، أو يصف مواضع الإجماع بالخلاف أو العكس، أو يردُّ الحديث لأي شبهة، ثم يقول: قد قرأتُ في كتاب «رفع الملام» بأن شيخ الإسلام قد أعذر العلماء. نقول: أعذرهم لعدم تحقيق المسألة، بسلامة قصدهم، وللذهول عن تحقيق الصواب في قولهم، ولأن تلك الأصول لم تحقق في زمانهم، وقد حققت وظهرت، فلا مجال اليوم لك أنت أيها المجادل المحاور أن لا تعمل بموجب الحديث؛ فهم معذورون ونحن معذورون على تركنا لقولهم، وأنت غير معذور إذا قلدت قولهم، هم مجتهدون وأنت مقلد.

وهنا فرقٌ في باب العذر بين طبقة الاجتهاد وطبقة التقليد، فإن المجتهد مأجورٌ مثاب أصاب أو أخطأ، أما المقلد فلا؛ لأن قاعدة التقليد ترجع إلى العجز والقدرة، وإلى العلم والجهل، وإلى بلوغ الحجة وعدم بلوغها، فإذا وصلت الحجة وظهر التحقيق، ثم تتعمَّد التقليد والخطأ؛ فأنت غير معذور، لأن القاعدة الكلية في الأصول الشرعية هي أنه لا يؤذَن لأحد أن يقول قولًا هو خلافُ موجب الدليل، لأن الأخذ بموجب الدَّليل والانقياد إلى دلالة النصِّ الشرعي الصحيح الصريح أمران واجبان



لا يتخلَّفان في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، ولكن إذا قرأتَ تلك الأسباب التي أشار إليها المصنف فقد يكون هذا عذرًا ظاهرًا في الباب، وهي أعذار لأئمة ما وُفِّقوا في تحقيق بعض القواعد، ولكن مَن حُقِّقت له القواعد وظَهرت له الأدلة فالواجب أن يكون وقّافًا معها منقادًا إلىٰ أحكامها عاملًا بموجبها.

المتن:

السَّبَبُ الْعَاشِرُ: مُعَارَضَتُهُ بِمَا يَدُلُّ عَلَىٰ ضَعْفِهِ أو نَسْخِهِ أو تَأْوِيلِهِ، مِمَّا لَا يَعْتَقِدُهُ غَيْرُهُ أو جِنْسُهُ مُعَارِضًا؛ أو لَا يَكُونُ فِي الْحَقِيقَةِ مُعَارِضًا رَاجِحًا.

كَمُعَارَضَةِ كَثِيرٍ مِنْ الْكُوفِيِّينَ الْحَدِيثَ الصَّحِيحَ بِظَاهِرِ الْقُرْآنِ، وَاعْتِقَادِهِمْ أَنَّ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ مِنْ الْعُمُومِ وَنَحْوُهُ مُقَدَّمٌ عَلَىٰ نَصِّ الْحَدِيثِ، ثُمَّ قَدْ يَعْتَقِدُ مَا لَيْسَ بِظَاهِرٍ ظَاهِرًا، لِمَا فِي دَلَالَاتِ الْقَوْلِ مِن الْوُجُوهِ الْكَثِيرَةِ.

الشرح:

قد يكون الدليل صالحًا للمعارضة ولو في الجملة، فالمعارضةُ في السبب التاسع الأصلُ فيها أنها صحيحة، أي يكون جنس المعارض صحيحًا، كأن يستدل العالم بدليلٍ صحيح في الجملة، ولكن لم يوفق في تطبيق هذا الدليل علىٰ الأفراد؛ فكان خطؤه ليس في التأصيل، وإنما خطؤه يكون في التنزيل أو في تحرير بعض القواعد والأصول؛ لهذا أشار المصنف



رحمه الله إلىٰ بعض الذين يتوسعون في قضية الإجماع، فيُطلقون الإجماع لمجرد عدم العلم بالمخالف، أو يقولون بالنسخ لمجرد الاحتمال.

ففي السبب التاسع: المستدل وإن أخطأ لكنه في الحقيقة رجع إلىٰ أصولٍ مقبولة في الجملة، أو هي صحيحة إلا أنه لم يهتد إلىٰ تطبيقها في التنزيل والتفصيل.

أما السبب العاشر فإنه يختلف عن باقي الأسباب، فيقول المصنف رحمه الله تعالىٰ: «معارضته بما يدل علىٰ ضعفه أو نسخه أو تأويله مما لا يعتقده غيره أو جنسه معارضًا، أو لا يكون هو في الحقيقة معارضًا راجحًا»، بمعنىٰ أن المستدل في موضع التعارض والاختلاف استدل بدليلٍ ضعيف، واستدل بمعارضٍ هو يعتقده أنه صحيح، لكن غير مسلّم في أصله وفي تقعيده من قِبل الطرف الآخر، بل إنه في حقيقة الأمر وعند التحقيق العلمي قد يكون هذا الذي استدل به معارضًا مرجوحًا ليس براجح.

ومعنىٰ كلام المصنف رحمه الله في السبب العاشر هو أن المستدل استدل بدليلٍ ضعيف، وبنىٰ دلالته علىٰ مقدماتٍ ضعيفة أو مرجوحة، سواء كان ضعفها باعتبار جنسها أو باعتبار تطبيقها.

لهذا فإن سبب الاختلاف في السبب العاشر يرجع إلىٰ أصل القواعد التي استدل بها العالم، أي أن الخلل راجعٌ إلىٰ التأصيل، فالقواعد التي



أصّلها ليست صحيحة، بخلاف مَن سبَق، فإنّ أدلته باعتبار جنسها وباعتبار الاستدلال بها صحيحة، لكن لا يوفَّق إلىٰ تطبيقها وتنزيلها، أو قد لا تتحرر عنده العبارة.

لهذا فإن في العذر في السبب التاسع أوسع منه في العذر في السبب العاشر، ومثال ذلك لو أن عالمًا توسّع في الاستدلال بالمنامات أو ببعض الأدلة والقرائن الاستئناسية، فلا نناقشه في تطبيق الدليل علىٰ المدلول أو علىٰ المسألة، ولكن نقول له أصل الاستدلال بالمنامات في باب الأحكام والتوسع في هذا الباب هو خلاف الصحيح والراجح من كلام العلماء، لهذا فإن الاختلاف في السبب العاشر راجع إلىٰ نوع خللٍ في التأصيل، فيكون المستدل قد استدل بمقدماتٍ ضعيفة وأدلة لا يسلّم له بها في استدلاله؛ وهذا مما لا يعتقده غيره أو جنسه معارضًا، كما قال المصنف: «ولا يكون في الحقيقة» أي في التحقيق العلمي «في واقع الأمر أنه معارضًا راجحًا». إذن نقول له: مقدماتك في الاستدلال وأدلتك في جنسها تحتاج إلىٰ نظرٍ ومراجعة.

فسبب الاختلاف في السبب العاشر راجعٌ إلىٰ بعض التأصيل لا إلىٰ التنزيل ولا إلىٰ الاختلاف في الفهم ولا إلىٰ وجود معارض محتمل، وإنما إلىٰ عدم ضبط الأصول.

وهذا إنما يكثر في استدلالات المتأخّرين لا في استدلال المتقدّمين، إذ أن استدلال المتقدّمين غالبًا ما يرجع فيه إلىٰ القواعد الصحيحة





والكليات المنضبطة بخلاف استدلال المتأخّرين.

وهنا ضرَب المصنف مثالًا علىٰ ذلك: «كمعارضة كثيرٍ من الكوفيين» وهُم أهل الرأي من الأحناف لا سيما المتأخرين، «الحديثَ الصحيح بظاهر القرآن». أي أنهم لا يأخذون بالحديث الصحيح إذا كان في ظنهم معارضًا لظاهر القرآن، أو يشترطون شرطًا في قبول خبر الآحاد أن يكون موافقًا لظاهر القرآن، أي المقصود هنا أن يوافق ظاهر عموم القرآن، وبالتالي هنا يستدرك المصنف فيقول: «ثم قد يعتقد ما ليس بظاهرٍ ظاهرًا»، أي هو يظن أن هذا هو ظاهر القرآن، ثم يشترط أن لا يقبل أي حديث أو زيادة علىٰ هذا النص القرآني إذا كان معارضًا ما ظنه ظاهرَ القرآن.

فيكون خطؤه من جهتين:

الجهة الأولىٰ: الاعتقاد بعدم حجية الآحاد. أي أنه لا يقبل الحديث في الآحاد حتىٰ يُعرض علىٰ ظاهر القرآن.

الجهة الثانية: اعتقاد ما ليس بظاهر للقرآن أنه ظاهر. وظواهر القرآن عنده لا تنضبط، وإنما يأتي بمفاهيم وأقيسة ودلالات هي ليست راجحة في النص.

وينتج عن هذا: رده لكل حديثٍ آحاد يخالف هذا الظاهر الذي يصح أن نقول عنه أنه ظاهرٌ مزعوم، وإن كان العالِم من هؤلاء هو داخل في دائرة العذر، لكن الكلام هنا ليس علىٰ ذاته، ولا علىٰ اجتهاده، وإنما الكلام علىٰ



ما يقرّره من الأدلة؛ فينبغي التفريق في البيان والنقد والتصحيح بين نقد القائل ونقد المقالة؛ فكلامنا هنا يتجه على منهج المصنف -وهو الصحيح- إلى نقد المقالة.

فمَن ذهب إلى ذلك سيفضي إلى ردّ جملةٍ من الأحاديث الصحيحة، تارةً باعتقاد أنها منسوخة، لأنها هي زيادةٌ على ظاهر القرآن. وتارةً يقول هي ضعيفة لم تتوفر فيها شروط القبول من حيث اعتبار الصحة في نفس الحديث. وإما أن يؤوّل معنى الحديث؛ فهنا أتى إلى ما يظن أنه ظاهرٌ فجعلَه الحكَم في الدلالات، وهو يظن بأن هذا هو المفهوم من ظاهر القرآن، فجعله حاكمًا على نصوص الآحاد.

المتن:

وَلِهَذَا رَدُّوا حَدِيثَ «الشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ»، وَإِنْ كَانَ غَيْرُهُمْ يَعْلَمُ أَنْ لَيْسَ فِي ظَاهِرِ الْقُرْآنِ مَا يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ، وَلَوْ كَانَ فِيهِ ذَلِكَ، فَالسُّنَّةُ هِيَ الْمُفَسِّرَةُ لِلْقُرْآنِ عِنْدَهُمْ.

الشرح:

الذي ذكرَه المصنِّف رحمه الله تعالى هو حديث قضاء النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين، وكان النبي صلى الله عليه وسلم في قضائه يقضي في القضايا والبيّنات بوجود شاهدٍ وبيمين المدَّعي.



فدليل القضاء يأتي من جهتين: من جهة الشاهد، ولكنه هنا ليس شاهدان وإنما شاهد واحد. ومن جهة اليمين أيضًا، فهو كذلك من الأدلة. وهنا تَقوَّت بعض الأدلة ببعضها الآخَر، فوصلَت إلىٰ مرتبة الشاهدَين. قالوا: هذا الحديث يخالف ظاهر القرآن لأن القرآن نص كما قال تعالىٰ: ﴿فرجلٌ وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾، فجعل الله تعالىٰ الشهادة في أدلتها مبنيةً علىٰ رجلٍ وامرأتين، لبيان أنه لا بد من وجود رجلين أو رجل وامرأتين. قالوا: إذن هذا حصرٌ، فكيف تأتي السنة تخالف هذا المحصور؟

فردَّ العلماء علىٰ ذلك بالقاعدة عامة؛ فقالوا:

أولًا: ما تدعّونه بأنه ظاهر القرآن هذا ليس بصحيح؛ فإن الله تعالىٰ لمّا ذكَر رجلين وذكر رجلًا وامرأتين، فإنّ هذا فيه علىٰ الجواز والتنويع، ثمّ جاءت السنة فبيَّنت دليلًا ثالثًا، وهو أنه ممكن أن يجتمع في أدلة الإثبات مع الشاهدِ اليمينُ، فالشاهد هنا واحد وهو نقص في الشهادة، لكن هذا النقص يكمل باليمين فيحصل المقصود؛ فالقرآن مرّة حكم برجلين ومرة أذن بالحكم برجلٍ وامرأتين، ومرة ثالثة جاءت السنة فأذِنت بالحكم بشاهدٍ ويمين.

بل إن السنّة قد تحكُم بامرأتين ويمين في بعض الأحيان -كما قال العلماء-، كالقضايا الاجتماعية الخاصة فيما يتعلق بالأمور التي لا يطلع عليها في العادة إلا النساء، قالوا: ما المانع أن يكون القضاء أيضًا بامرأتين؟ لأن الأدلة مبنية علىٰ التيسير، بمعنىٰ إنْ تعذّر وجود رجلَين

فيكون الحكم برجلٍ وامرأتين، فإنْ تعذّر وجود رجل وامرأتين، فيكون الحكم بشاهدٍ واحدٍ ويمين، فإذا تعذّر ذلك بوجود رجلٍ ذكَر لا مانع من وجود امرأتين ويمين.

إذن جاءت السنة تبيّن وتكمّل وتفصّل وتفسّر بأن ما جاء ذِكره في القرآن لم يكن على سبيل الحصر وإنما على سبيل البيان.

وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في رسالته المشهورة كما سيذكر المصنِّف، وكذلك الإمام أحمد رحمه الله في رسالته في الرد على مَن استغنى بظاهر القرآن عن السنة، **فالأصل أن سنّة النبي صلى الله عليه وسلم موضوعة أصالةً بقصد البيان،** كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، لتُبيّن: أي لتوضّح لعموم الناس ما الذي أنزل عليهم من الشرائع والأحكام.

فهذا يدل على أن الأصل في سنة النبي صلى الله عليه وسلم -بأفعاله وأقواله وتقريراته- جاءت لتبيين معنى القرآن؛ فتارةً تبيّنه بالتبليغ، أي أنّ السنّة تنقل ما في القرآن، وتارةً يكون بالمعنى وليس بالقول، وتارةً السنة تُبيّن القرآن بالفعل، وتارةً تُفصّل ما أجمله القرآن.. وهذا معلومٌ، فإن الله تعالى قد أمرنا بالصلاة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، لكن ما يتعلق بشروطها وأركانها وواجباتها وأوقاتها إنما جاء ذلك في السنة؛ فنحن هنا لا نقول في الحقيقة إن السنة هي زيادة أو جاءت تكمّل، وإنما خطاب القرآن هو خطابٌ مجملٌ عام، في بيان الكليات في الأحكام، والسنة بينت تفاصيلها



إما بالإتيان ببعض الشروط والأركان، وإما بتخصيص العام، وإما بتقييد مطلق، وإما بتوضيح مجمل. وهذه حقيقة عَلِمها مَن عَلِمها وجَهلها مَن جَهلها.

المتن:

وَلِلشَّافِعِيّ فِي هَذِهِ الْقَاعِدَةِ كَلَامٌ مَعْرُوفٌ، وَلِأَحْمَدَ فِيهَا رِسَالَتُهُ الْمَشْهُورَةُ فِي الرَّدِّ عَلَىٰ مَنْ يَزْعُمُ الِاسْتِغْنَاءَ بِظَاهِرِ الْقُرْآنِ عَنْ تَفْسِيرِهِ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلقَدْ أَوْرَدَ فِيهَا مِنْ الدَّلَائِلِ مَا يَضِيقُ هَذَا الْمَوْضِعُ عَنْ ذِكْرِهِ.

الشرح:

هنا فائدة: أن أئمة الإسلام من أهل الحديث والفقه والتفسير، وأئمة الاجتهاد من الأئمة الأربعة وسائر أئمة المسلمين، بلّغوا هذا الدين وقاموا ببيانه وتفسيره وتوضيحه، ولكنهم متفاضلون في هذا البيان، أي يتفاضلون في الكمالات، فكل عالمٍ وكل إمام تميَّز بما لم يتميز به غيره، ولهذا فإن أصل الاحتجاج بالسنة وتعظيمها هو أصلٌ معروفٌ منقولٌ مشهورٌ عن سائر أئمة الدين من علماء أهل السنة والجماعة، ولكن مما اجتمع للإمامين العظيمين الإمام الشافعي والإمام أحمد رحمهما الله تعالىٰ هو الحث علىٰ مفصَّل الاتِّباع، والاحتجاج بالقرآن والسنّة من غير تفريقٍ بينهما، وإعمال النصّ علىٰ الرأي ما استطاعوا إلىٰ ذلك سبيلًا، وإعمال الكلام





والأدلة في موضعها، لهذا كانا أعظم مَن تكلَّم من أئمة المسلمين في باب الاستدلال والاستحسان الشرعي، وإعمال الأدلة والاحتجاج بالسنة، والاعتماد على آثار السلف.

المتن:

وَمِنْ ذَلِكَ: دَفْعُ الْخَبَرِ الَّذِي فِيهِ تَخْصِيصٌ لِعُمُومِ الْكِتَابِ، أَوْ تَقْيِيدٌ لِمُطْلَقِهِ، أَوْ فِيهِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ، وَاعْتِقَادُ مَنْ يَقُولُ ذَلِكَ أَنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ، كَتَقْيِيدِ الْمُطْلَقِ نَسْخٌ، وَأَنَّ تَخْصِيصَ الْعَامِّ نَسْخٌ.

الشرح:

بعضُ المتأخّرين أو بعضُ العلماء قالوا بأن الزيادة على النص هو نص، وكذلك قالوا بأن أي زيادة تخالف ظواهر القرآن وتخالف العموم فهي زيادةٌ لا تُقبل -كما قدّمنا-.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]، هذا نصٌ قرآني، بعضُ أهل العلم قالوا بأن أحاديث عدم التوارث بين الملتين، وكذلك حديث أن القاتل لا يرث، هي أحاديث كلها زيادة على النص القرآني، لأن النص اشترط في ظاهره أن الميراث ينتقل بإثبات النسب والأبوة، وهو عموم، أي في جميع أولادكم، ثم جاء التفصيل ببيان ما يستحق كل واحد من الأولاد؛ فقالوا: إن ما يأتي من السنّة





النبوية من طريق الآحاد يكون زيادةً علىٰ النص، فيكون في حكم المنسوخ، فلا يُعمل به، وإنما نأخذ فقط بظاهر القرآن.

والعلماء ردوا عليهم فقالوا: الآية ذكرت ما يوجب الميراث في الولادة، والأحاديث ذكرت الشروط والموانع، الشروط أن يكون كلٌّ من الوارث والمورِّث مسلمَين، والموانع أن القتل مانعٌ من الإرث؛ إذن الآية ذكرت الأسباب، والأحاديث ذكرت الشروط والموانع؛ فلا يقال في الأحاديث بأنها زيادةٌ علىٰ النص، وإنما جاءت تفصّل، لأن الحكم الشرعي الوضعي لا بد له من سبب، وتحقق شرط، وانتفاء مانع.

لهذا فإن القول بأن أي زيادة علىٰ النص القرآني أو أي زيادة علىٰ السنة المتواترة هي زيادةٌ مرفوضة أو في حكم النسخ أو يحكم لها بالضعف، هو قولٌ مردود، لا سيما إذا كانت تلك الزيادة لا تخالف المزيد عليه.

وهكذا في كل الأحكام عندما يأمرنا الله تبارك وتعالىٰ بالأمر بالصلاة، ثم تأتي التفاصيل زيادة علىٰ هذا الأمر، لا يقال هذا من قبيل الزيادة، وإنما هذا تفصيلٌ للأمر المطلق في القرآن.

ولهذا لا يهتدي إلىٰ فهم النصوص ابتداءً مَن لمْ يجعل السنة في مرتبة القرآن في الاستدلال وتقرير الأحكام. أما إذا نظر إلىٰ السنة -حتىٰ لو كانت صحيحةً مقبولةً مشهورةً في حجيَّتها- علىٰ أنها لا تقوىٰ إلىٰ درجة التخصيص والتقييد والتفصيل؛ فسيبقىٰ فهمه للقرآن فهمًا قاصرًا عن





تحصيل المقصود.

المتن:

وَكَمُعَارَضَةِ طَائِفَةٍ مِنْ الْمَدَنِيّينَ الْحَدِيثَ الصَّحِيحَ بِعَمَلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّهُمْ مُجْمِعُونَ عَلَىٰ مُخَالَفَةِ الْخَبَرِ، وَأَنَّ إجْمَاعَهُمْ حُجَّةٌ مُقَدَّمَةٌ عَلَىٰ الْخَبَرِ. كَمُخَالَفَةِ أَحَادِيثَ (خِيَارِ الْمَجْلِسِ) بِنَاءً عَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ، وَإِنْ كَانَ أَكْثَرُ النَّاسِ قَدْ يُثْبِتُونَ أَنَّ الْمَدَنِيّينَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ، وَأَنَّهُمْ لَوْ أَجْمَعُوا وَخَالَفَهُمْ غَيْرُهُمْ لَكَانَتْ الْحُجَّةُ فِي الْخَبَرِ.

الشرح:

بعد أن ذكر المصنِّف رحمه الله تعالىٰ بعضَ الأمور المرجوحة، وقاعدة رد الأحاديث بظاهر القرآن، وقاعدة أن الزيادة علىٰ النص تكون نسخًا، جاء إلىٰ قاعدة وهي أن الحديث الصحيح لا يُقبل إذا عورض بعمل أهل المدينة، بمعنىٰ أنهم جعلوا شرطًا أنّ الحديث الصحيح لا يُقبل إلا إذا عُرض علىٰ عمل أهل المدينة، أي لا يكون حجةً بذاته حتىٰ يوافقه عمَل أهل المدينة، وهذا هو المشهور عند كثير من المالكية، علىٰ أنه قد لا يكون للضرورة عند جميعهم، وقد لا يُلتزَم به بالضرورة في جميع مسائلهم واجتهادهم، ولكن هي قاعدة مشهورة عندهم، وهي أن إجماع أهل المدينة حجة مقدَّمة.



لو قالوا بأن إجماع أهل المدينة مقدَّم على غيرهم من إجماع الناس قد يُسلَّم لهم، ولا يكون قولهم من المقدمات الضعيفة، ولكن قالوا إجماع أهل المدينة حجة مقدَّمة على الخبر الصحيح! هنا صارت هذه القاعدة ضعيفةً في الاستدلال.

مثال ذلك: **مخالفة أحاديث خيار المجلس**: «البيِّعان بالخيار ما لم يتفرَّقا»، قالوا لأن هذا لم يُعمل به عند أهل المدينة، مع أنه قد ثبت عن بعض مشاهير الفقهاء من أهل المدينة أنه عمل بهذا الحديث، لكن قد يقال لم يشتهر العمل به عند أهل المدينة أو عند فقهاء أهل المدينة، والحديث وهو الحديث الصحيح عمل به فقهاء الأمة في الأمصار في غير المدينة هذا حجة.

فحُجَّتهم هنا في المعارضة لا يسلَّم لها، لأمرين:

الأول: إذا كان الحديث الصحيح قد عَمل به أهل المدينة فهذا دليلٌ على أن هذا الحديث ليس له مخالف على الأقل من أهل المدينة. فإنّ عمل الأمة بالحديث من أسباب تقويته ومن أسباب الترجيح عند الاختلاف.

الثاني: إذا وقع الخلاف في مسألةٍ ما، لا يكون عمل أهل المدينة حجة على عمل أهل مكة أو غيرها من الأمصار، وإنما الحجة في الدليل الصحيح.

ولهذا لا يُسلَّم بتلك القاعدة، فغاية ما يقال في هذا الباب أنه عند



الاختلاف لا يكون عملهم حجة على الحديث، ولكن قد يكون مرجِّحًا. وهذا ليس خاصًا بعمل أهل المدينة، بل ما يذكره أحيانًا الإمام الترمذي رحمه الله في «سننه» فيقول: «هذا حديثٌ صحيحٌ حسنٌ علَيه العمَل».

لو وقع اختلاف في صحة الحديث أو في العمل به، فآنذاك يكون النقل عن عمل الأمة مرجِّحًا لدلالة الحديث أو مرجِّحًا لصحّته، فعمل الأمة -بما في ذلك عمل أهل المدينة- يُبحث في المرجّحات عند الاختلاف، ولا يكون دليلًا مستقلًا بذاته، فكيف يكون دليلًا مقدَّمًا على الخبر؟!

فهذه المقدمة ضعيفة وإن كان أهلها معذورون.

بعد أن فرغ المصنف من الكلام على هذه الأسباب سيتكلم على قضية الاجتهاد وقضية العذر في الاجتهاد، فلا يلزم من المقدمة الضعيفة التي يستدل بها المستدل، أن يُتعقَّب عليه بالعتب واللَّوم والعقاب أو بالذنب، وإنما باب العذر بابٌ واسع، والكلام في المقدمات والأصول وفي المقالات والفروع، غير الكلام في القائل والمجتهد.

المتن:

وَكَمُعَارَضَةِ قَوْمٍ مِنْ الْبَلَدَيْنِ بَعْضَ الْأَحَادِيثِ بِالْقِيَاسِ الْجَلِيِّ، بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ لَا تُنْقَضُ بِمِثْلِ هَذَا الْخَبَرِ. إلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُعَارَضَاتِ سَوَاءٌ كَانَ الْمُعَارِضُ مُصِيبًا أَوْ مُخْطِئًا.



الشرح:

الأصل أن القياس الصحيح لا يعارض النص، وإذا ما وقع خلافٌ بين القياس والنص، كمعارضة قوم من البلَدَين -يقصد المدينة والكوفة- بعض الأحاديث بالقياس الجلي، فالحقيقة أن الحديث إذا كان صحيحًا لا يُتصور أنه يخالف قياسًا لا جليًا ولا خفيًا، لأن القياس الصحيح لا يكون صحيحًا إلا إذا استند إلى النص، وبالتالي المعارضة بين القياس والخبر من جنس المعارضة بين العقل والنقل، فكما قرر المصنف رحمه الله بأن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، فكذلك هنا نقول: القياس الصحيح الجلي الواضح المنضبط وليس القياس الضعيف، لا يتصور البتة أن يخالف نصًا صحيحًا. وهذا ما قد حققه ابن القيم رحمه الله في «إعلام الموقعين»، فقد أتى على عشرات من الأمثلة التي استدل بها بعض الفقهاء على أن القياس فيها هو خلاف النص، وبيّن باعتبار الدلالة وفَهم كل مثال أنّه لا يوجد قياس يخالف النص؛ فكل النصوص الشرعية دلالتها في ألفاظها وفي معانيها، وبالتالي فلا خلاف بينهما، وإنما التعارض يقع باعتبار نظر الناظر لا في حقيقة الأمر.

المتن:

فَهَذِهِ الْأَسْبَابُ الْعَشَرَةُ ظَاهِرَةٌ.

وَفِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحَادِيثِ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلْعَالِمِ حُجَّةٌ فِي تَرْكِ الْعَمَلِ



بِالحَدِيثِ لَمْ نَطَّلِعْ نَحْنُ عَلَيْهَا؛ فَإِنَّ مَدَارِكَ الْعِلْمِ وَاسِعَةٌ، وَلَمْ نَطَّلِعْ نَحْنُ عَلَىٰ جَمِيعِ مَا فِي بَوَاطِنِ الْعُلَمَاءِ.

وَالْعَالِمُ قَدْ يُبْدِي حُجَّتَهُ وَقَدْ لَا يُبْدِيهَا، وَإِذَا أَبْدَاهَا فَقَدْ تَبْلُغُنَا وَقَدْ لَا تَبْلُغُنا، وَإِذَا بَلَغَتْنَا فَقَدْ نُدْرِكُ مَوْضِعَ احْتِجَاجِهِ، وَقَدْ لَا نُدْرِكُهُ، سَوَاءٌ كَانَتْ الْحُجَّةُ صَوَابًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، أَمْ لَا.

لَكِنْ نَحْنُ وَإِنْ جَوَّزْنَا هَذَا فَلَا يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَعْدِلَ عَنْ قَوْلٍ ظَهَرَتْ حُجَّتُهُ بِحَدِيثٍ صَحِيحٍ وَافَقَهُ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ؛ إِلَىٰ قَوْلٍ آخَرَ قَالَهُ عَالِمٌ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ مَا يَدْفَعُ بِهِ هَذِهِ الْحُجَّةَ وَإِنْ كَانَ أَعْلَمَ؛ إِذْ تَطَرُّقُ الْخَطَإِ إِلَىٰ آرَاءِ الْعُلَمَاءِ أَكْثَرُ مِنْ تَطَرُّقِهِ إِلَىٰ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّ الْأَدِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَىٰ جَمِيعِ عِبَادِهِ، بِخِلَافِ رَأْيِ الْعَالِمِ.

وَالدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ خَطَأً إِذَا لَمْ يُعَارِضْهُ دَلِيلٌ آخَرُ، وَرَأْيُ الْعَالِمِ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَلَوْ كَانَ الْعَمَلُ بِهَذَا التَّجْوِيزِ جَائِزًا، لَمَا بَقِيَ فِي أَيْدِينَا شَيْءٌ مِنْ الْأَدِلَّةِ الَّتِي يَجُوزُ فِيهَا مِثْلُ هَذَا، لَكِنَّ الْغَرَضَ: أَنَّهُ فِي نَفْسِهِ قَدْ يَكُونُ مَعْذُورًا فِي تَرْكِهِ لَهُ، وَنَحْنُ مَعْذُورُونَ فِي تَرْكِنَا لِهَذَا التَّرْكِ. وَقَدْ قَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤]، وَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].



الشرح:

انتهىٰ المصنِّف رحمه الله تعالىٰ من ذِكر الأسباب العشرة في الاختلاف، وهي ترجع إلىٰ الاختلاف في أصول الدليل، وفي فهمه ودلالته، وفي وجود معارض له من دليل آخر أو من دلالةٍ أخرىٰ، وسواء كانت تلك الدلالة صحيحةً في جنسها، أو كانت دلالةً لا يسلَّم لقائلها، فهي أسبابٌ عشرة ظاهرة في معرفة أسباب اختلاف الفقهاء والعلماء، وإنما عبّر عن ذلك بالسبب لأن منشأ الأخطاء في أقوال الناس راجعةٌ إلىٰ سببٍ من الأسباب، ومن لم يُحِط علمًا بالأسباب فغالبًا ما يقع في الإفراط أو التفريط.

ولهذا كانت دراسة هذه الرسالة في غاية الأهمية، لأن طالب العلم لا يمكن أن يعتذر لعالمٍ وقع الاختلاف في قوله من غير أن يتصور أسباب الاختلاف، وأن هذه الأسباب بعضها راجع إلىٰ الأفهام وبعضها راجع إلىٰ الاجتهاد وبعضها راجع إلىٰ الأدلة نفسها، أو إلىٰ طريقة الاستدلال أو إلىٰ المعارض لها.

ثم هنا بعد هذا البيان، يقول المصنف رحمه الله تعالىٰ: «وفي كثيرٍ من الأحاديث يجوز أن يكون للعالم حجة في ترك العمل بالحديث لم نطلع نحن عليها»، بل هذا الذي يجب أن نجعله أصلًا في الباب أن العالِم لا يترك العمل بالحديث إلا لنكتة وسبب، هذا هو الأصل، وهو تحسين الظن بالعلماء، فالعالم لا يعدل أبدًا عن دليلٍ وحجة إلا لسبب ونكتة. لكن المَدارك كبيرة وكثيرة، وقد ندرك هذا وقد لا ندركه. والعالِم تارةً في موضع

الفتوىٰ، وتارةً في موضع التأليف والتصنيف، أو حتىٰ في موضع المناظرة والجدل، قد يبدي حجته وقد لا يبديها، وكون أنه ما أبدىٰ الحجة لا يلزم أنه تكلم من غير حجة، وإن أبداها فقد لا تصل إلينا، ربما قالها في مجلسٍ وتركها في مجلسٍ آخر، وقد تصل إلينا ونحن لا نعلم جهة الاحتجاج بها، فبعض أنواع الاستدلالات ظاهرة وبعضها خفية تحتاج إلىٰ نظرٍ وتأمل.

ثم إن المصنف وهو يؤصل هذه الأمور يقول: نحن جوزنا هذه الأسباب وافترضناها وقمنا بتحسين الظن بالعلماء. ولكن نأتي إلىٰ القاعدة العامة في التكليف والخطاب؛ لأن البعض من طلاب العلم ربما مالت نفسه إلىٰ الإعذار المطلق حتىٰ تغيب عنه الحجج والأدلة، ومن الناس من ينتصر للدليل والحجة حتىٰ يقدح في العلماء. والطريقة العلمية السلفية الربّانية المنهجية الإيمانية العدلية هي التي ذكرَها المصنف رحمه الله تعالىٰ، وهي «تحسين الظن بالعلماء»، ونجوز وقوع هذه الأمور، ونلتزم بهذه الأسباب، حتىٰ لو كانت المقدمات ضعيفة، يكون العذر للعلماء قائمًا حاضرًا، **لكن لا يكون هذا علىٰ حساب عدم العمل بموجب الحجة إذا ظهرت.**

وفرقٌ بين عالمٍ أخطأ لم يهتدِ إلىٰ الراجح من الحجة، وبين طالب عِلْم عَلِم موضع الخطأ عند العالِم فقلّده؛ فالأول يُعذر والثاني قد لا يُعذر، لأن الأول اجتهد بعِلم، والثاني بنَىٰ علىٰ التقليد والتعصُّب.

ولهذا فإنّ ما ذكرناه من هذه المقدّمات هو من باب حفظ حق



العلماء.

والسؤال الذي يطرح نفسه: أين حق الله في اتِّباع رسله وأنبيائه وفي الأخذ بأدلته وحججه والالتزام بخطابه؟ وأين الأخذ بحفظ حق الشريعة في الوقوف مع أحكامها؟

فالجواب أنه لا يجوز لنا بأي حالٍ من الأحوال -مع ظهور الحجة والعلم بها- أن نَعدل عن قولٍ ظهرَت حجّته في حديثٍ صحيح.

وهنا لا بد من تفسير هذه الحجة، لأن الكل «يدعي وصلًا بليلى»، كل متكلم يدعي أنه صاحب حجة، الحجة هنا جاءت موصوفة بوصفين:

- حجة في دليلها.

- حجة في استدلال قائلها.

قال المصنف: «ظهرت حجته بحديثٍ صحيح وافقه طائفةٌ من أهل العلم» هذا لا يجوز أن نعدل عنه أبدًا، لا سيما إذا كان العدول إلى قول عالم آخر يكون معه الحجة وقد لا يكون، لأن تطرق الخطأ إلى العلماء كثير جدًا.

ثم جاء المصنف بقاعدتين كبيرتين وعظيمتين ألا وهما:

الأولى: أن أدلة الشرع حجة في ذاتها، أي حجة على جميع الخلق، بخلاف رأي العالم، ولم يقل بخلاف رأي العلماء، لأن الأمة لا تجتمع على



ضلالة.

الثانية: وهي كأنها بمثابة الجواب للقاعدة الأولى، كأنّ قائلًا يقول لماذا الأدلة الشرعية حجة على جميع العباد؟ فنقول: لأن الدليل الشرعي يمتنع أن يكون خطأ في نفسه، إلا أن يعارَض بدليلٍ آخر وآنذاك الحكم للراجح منهما.

لهذا إذا وقع خطأٌ في الدليل الشرعي -وهو راجعٌ إما إلى الناقل للدليل وإما إلى المستدل بالدليل لا إلى ذات الدليل- فيكون العالم معذورًا في ترك الدليل، ونحن معذورون أننا لم نأخذ بقوله، إذن هو عذرٌ للعالِم وعذرٌ للمتعلّم.

ثم يكمل المصنف هذه الأصول والقواعد الكبيرة العظيمة التي هي غاية التوسط بين حفظ مكانة العلماء وحفظ مكانة الأدلة والأحكام، والموفَّق من اعتذر للعلماء، والتزم بالراجح من الأدلة، وعمل بالصحيح من الأحكام.

المتن:

وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُعَارِضَ الْحَدِيثَ الصحيحَ عَنْ النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِ أَحَدٍ مِنْ النَّاسِ، كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما لِرَجُلٍ سَأَلَهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَهُ فِيهَا بِحَدِيثٍ، فَقَالَ لَهُ: (قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ)، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: (يُوشِكُ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْكُمْ حِجَارَةٌ مِنْ السَّمَاءِ أَقُولُ قَالَ رَسُولُ



اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقُولُونَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ؟!).

وَإِذَا كَانَ التَّرْكُ يَكُونُ لِبَعْضِ هَذِهِ الْأَسْبَابِ، فَإِذَا جَاءَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ فِيهِ تَحْلِيلٌ أَوْ تَحْرِيمٌ أَوْ حُكْمٌ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُعْتَقَدَ أَنَّ التَّارِكَ لَهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ وَصَفْنَا أَسْبَابَ تَرْكِهِمْ يُعَاقَبُ لِكَوْنِهِ حَلَّلَ الْحَرَامَ أَوْ حَرَّمَ الْحَلَالَ أَوْ حَكَمَ بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ. وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ فِي الْحَدِيثِ وَعِيدٌ عَلَىٰ فِعْلٍ: مِنْ لَعْنَةٍ أَوْ غَضَبٍ أَوْ عَذَابٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ الْعَالِمَ الَّذِي أَبَاحَ هَذَا، أَوْ فَعَلَهُ، دَاخِلٌ فِي هَذَا الْوَعِيدِ.

وَهَذَا مِمَّا لَا نَعْلَمُ بَيْنَ الْأُمَّةِ فِيهِ خِلَافًا، إِلَّا شَيْئًا يُحْكَىٰ عَنْ بَعْضِ مُعْتَزِلَةِ بَغْدَادَ، مِثْلَ المَرِيسِيّ وَأَضْرَابِهِ: أَنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ الْمُخْطِئَ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ يُعَاقَبُ عَلَىٰ خَطَئِهِ.

الشرح:

فسَّر المصنف رحمه الله تعالىٰ عنوانَ كتابه، يقول: «وإذا كان الترك يكون لبعض هذه الأسباب» معناه أن الإنسان لا يترك الحديث إلا لسبب؛ فإذا جاء حديثٌ صحيحٌ فيه وعيد ينبغي أن لا نعتقد أن مَن ترك العمل بالحديث مِن العلماء داخل في هذا الوعيد، فنرتب عليه اللوازم والآثار من غير نظرٍ إلىٰ الموانع والأسباب؛ فنقول أفتىٰ بجهل أو أعرض حديث أو حلل الحرام أو حكم بغير ما أنزل الله! وهذا كثير في العلماء والأمراء. وكذلك قد نرتِّب إنزال الوعيد الوارد في حقهم وإنفاذه، فنقول: إذن يناله من اللعنة





والغضب والعذاب! وبخاصة في المسائل الدقيقة، والمسائل التي تحتاج إلىٰ نظرٍ واجتهاد.

قد يقول قائل: ما حال مَن يُصادم الأدلة الصحيحة ويعارضها؟

نقول: هذا خارجٌ عن موضوعنا، وخارج عن محل النزاع، وخارج عن المقصود من الرسالة؛ فالرسالة تتكلم عن العالم الذي ترك العمل بالحديث بالأسباب التي ذكرها المصنف ولغيرها من الأسباب التي تَقرُب منها، وليس مَن صادم أدلة الكتاب والسنة وأعرض عنها لهوىٰ النفس أو لعدم الأهلية أو تعصبًا لطائفة أو استخفافًا بالسنة، فهذا له حكمٌ آخر.

وبالتالي يجب أن ندرك أين يتنزّل كلام المصنف؟ وهذا هو القيد، إذا كان الترك يكون لبعض هذه الأسباب، أي ترك العمل بالسنة والدليل بسبب من هذه الأسباب، ويكفي أن نَعلمها جملةً، أي لا أحتاج أن يأتي إليّ تقرير كامل أن العالم الفلاني ترك العمل بالدليل المعين لهذا السبب المعين، لا يلزم ذلك، فغاية ما عندي هو إذا غلب علىٰ الظن بأن هذا العالم طريقته تحرّي الدليل، والأخذ بالدليل، والاتباع، والْتزام مسالك العلماء ومدارك الفقهاء، فيكفي هذا، ولا يلزم الإحاطة بمفصَّل موقفه من كل حديثٍ وكل دليل، فهذا آنذاك يكون داخلًا في العذر، ويرفع اللوم عنه في جميع صوره، ويرفع الذم، ويرفع العتاب، بل قد يكون مأجورًا كما سنُبيِّن.

أما مَن تعمّد تخطئة العلماء مع وجود أسبابٍ للخطأ، ومَن قال



بترتيب لوازم الخطأ في الاجتهاد على العالم، وحكَم عليه بالأحكام الجائرة المتسرعة؛ فإنه عندئذٍ خالف اتفاق الأمة وخرج على إجماعهم في هذا الباب من حيث يدري أو لا يدري والغالب أنه لا يدري، بل إن فيه شوبًا من طريقة المعتزلة الذين زعموا أن المخطئ من المجتهدين يعاقَب على خطئه.

ونحن لا نتكلم في العقاب الأخروي، نقول قد يغفر الله تعالىٰ له، لكن عندما نقول بهجره والتحذير منه وبذمه وبعدم تعظيم مكانته وبالتعريض به في الدنيا، ثم نقول إن شاء الله غفرَ له وإن شاء عذبه؛ فإن رفع اللوم هو في عقاب الدنيا وفي عقاب الآخرة.

ولهذا من تورّع في عقوبة الآخرة فاعتذر للعلماء، وتسرع في إنزال العقوبة الدنيوية فيهم بالهجر والمقاطعة والتسفيه والتبديع والتجريح، **فهو قد سلك مسلك المعتزلة**، على الأقل أخذ بطريقتهم في الأحكام الدنيوية. وهذا تفكيرٌ عظيم ينبغي أن يلتفت إليه.

وهنا فائدة منهجية: مَن يستقرئ النصوص ويقف على موارد كلام العلماء وأحكامهم وينظر إلى أسباب اختلافهم وموانع معاقبتهم، يلحظ أن خطأ العالم قد يكون معفوًا عنه، لكن مَن تعجَّل في إصدار الحكم على العالم بالتخطئة الشديدة وبهجره والتحذير منه وبذمه وتبديعه، من غير نظر إلى هذه الشروط والقيود، **فقد يُبدَّع هو.**

قد يقع العالم في خطأٍ كبير، قد يردّ سنّةً وهو لا يدري، أو قد يكون



معذورًا في رده للسنّة، **فلا يُبدَّع**، قد يكون مأجورًا عند الله، بينما أنت أيها المتسرع في الحكم عليه إذا لم تلتزم قواعد السلف في الحكم على خطئه فتنزّل فيه عقوبةً أو ترتِّب عليه اللوازم الفاسدة التي أشار إليها المصنف، **فقد تُبدَّع أنت**، ولا يُعتبر قولك في ترتيب اللوازم الفاسدة.

أقول هذا لأن البعض أحيانًا إما لعاطفة وإما لغفلة وإما غيرةً على الدليل والسنة والحجة، قد يتكلَّم في العلماء، في مواضع الخطأ والتصحيح والتصويب، كلامًا يخرجه عن حدّ الاعتدال، بل قد يقع في ذرائع الحكم عليه بالابتداع، فلْيَحذر المُسلم أن يُرتِّب لوازم فاسدة وتصوّرات باطلة وقواعد منقوصة جائرة على العلماء في الكلام عليهم في مواضع العِلم والاجتهاد.

المتن:

وَهَذَا لِأَنَّ لُحُوقَ الْوَعِيدِ لِمَنْ فَعَلَ الْمُحَرَّمَ مَشْرُوطٌ بِعِلْمِهِ بِالتَّحْرِيمِ؛ أَوْ بِتَمَكُّنِهِ مِنْ الْعِلْمِ بِالتَّحْرِيمِ؛ فَإِنَّ مَنْ نَشَأَ بِبَادِيَةٍ أَوْ كَانَ حَدِيثَ عَهْدٍ بِالْإِسْلَامِ، وَفَعَلَ شَيْئًا مِنْ الْمُحَرَّمَاتِ غَيْرَ عَالِمٍ بِتَحْرِيمِهَا، لَمْ يَأْثَمْ، وَلَمْ يُحَدَّ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَنِدْ فِي اسْتِحْلَالِهِ إلَى دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ.

الشرح:

المصنف رحمه الله تعالى هنا يذكر أنّ لحوق الوعيد والعقوبة مشروط بشرطين:





الأول: عِلمه بالتحريم.

الثاني: تمكُّنه من العلم بالتحريم.

والثاني هو الصحيح، وهو الأكمل، وهو الذي سار عليه المصنف في منهجه؛ فإن الخطاب لا يثبت إلا بعد البلاغ.

فالله تعالىٰ لا يعاقب أحدًا لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بعد أن تقوم عليه الحجة، **ومعنىٰ إقامة الحجة أي تَمكُّنه من العلم بها**، فهذه العبارة منضبطة شرعًا، بخلاف مَن يقول بأن قيام الحجة هو تبليغ الحجة.

المصنف أتىٰ بجملة واضحة بينة وهي أن الحجة إنما تقوم بعد التمكُّن من العلم بها، وأن تكون هذه الحجة هي الحجة الرسالية التي جاء بها الرسل، فهذان وصفان: التمكن منها، وأن تكون هي في نفسها من حجة الرسل علىٰ الناس.

لهذا قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، (معذِّبين) جاءت في سياق النفي فتفيد العموم، أي ما كنا معذبين عذابًا لا في الدنيا ولا في الآخرة، لا في أصول الدين ولا في فروعه، لا في الخطاب الخبري ولا في التكليف الأمري. ثم جاء بحرف فيه معنىٰ الشرط والغاية (حتىٰ) أي أن العذاب يقع بشرط (حتىٰ نبعث رسولًا)، بمعنىٰ: لا بد من أن تكون هذه الحجة حجة رسالية، أي جاءت بمضمون ما جاء به الرسل؛ فلو تكلم المتكلم ولكن كلامه لا يكون علىٰ مقتضىٰ ما جاء به



الرسل، لا تقوم الحجة، حتىٰ لو كان كلامه بيّنًا واضِحًا. فلا بد إذن من أن تكون الحجة رسالية، لا عقلية، ولا منطقية، ولا كلامية.

والأمر الثاني: لا بد أن يتمكَّن المبلّغ من العلْم بها لا بمجرد سماعه، فالتمكُّن من العلم بما تتضمنه هذه الحجة من معنىٰ ودلالة، هو من صفات إقامة الحجة.

ثم بيَّن أنه أحيانًا ينشأ رجل في البادية أو يكون حديث عهد بالإسلام وفعل شيئًا من المحرمات وأنكر أمرًا حتىٰ لو كان معلومًا من الدين بالضرورة، لا يعاقَب، ولا تقام عليه الحدود، ولا يُلام، لأنه لم يستند في استحلاله للحرام إلىٰ دليل شرعي، هذا معنىٰ إقامة الحجة، وهذا يكون في جميع الخلق.

وقد ساق المصنف قاعدة إقامة الحجة علىٰ العلماء، فأولىٰ الناس بالاعتذار لهم هم العلماء، بمعنىٰ أن العالم لا يلزم أن يحيط علمًا بكل تفاصيل الشريعة، وبكل أدلتها النقلية، وبتفريعاتها، وبالتالي لا يكلف إلا بعد التمكُّن من العلْم بوصول الحجَّة إليه والتي هي من جنس الدليل الشرعي لا من جنس الرأي أو الدليل العقلي.

المتن:

فَمَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الْحَدِيثُ الْمُحَرِّمُ، وَاسْتَنَدَ فِي الْإِبَاحَةِ إِلَىٰ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، أَوْلَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعْذُورًا.





وَلِهَذَا كَانَ هَذَا مَأْجُورًا مَحْمُودًا لِأَجْلِ اجْتِهَادِهِ. قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩]، فَاخْتَصَّ سُلَيْمَانَ بِالْفَهْمِ، وَأَثْنَى عَلَيْهِمَا بِالْحُكْمِ وَالْعِلْمِ.

الشرح:

بيّن المصنِّف رحمه الله تعالىٰ أنّ العالِم إذا لم يتمكّن مِن مَعرفة الحديث واستندَ في الإباحة إلىٰ دليلٍ شرعيّ عامٍّ، أي هو اجتهد في طلب المسألة من بابها ونظرَ في أدلّتها، وإن لمْ يوفَّق إلىٰ دليلها الراجح، إنما سلَك في طلَبها طريقَ الشرع في تحصيل المسائل، وفي استنباط الأحكام، فإنه قطعًا أولىٰ أن يكون معذورًا من ذلك الذي لم يجتهد، ولم يسلك سبيل العلم في استنباط الأحكام.

وها هنا أصلان عظيمان:

الأصل الأول: أن الشريعة جعلت كل مجتهدٍ مأجورًا محمودًا، لا لذاته، وإنما لاجتهاده وسعيه وقصده وتحرّيه الحقّ.

الأصل الثاني: أن العالِم المعروف بالفقه والنظر والاجتهاد، الأصل فيه أنه لا يتكلم إلا عن دليل.

لهذا كان إعذارُه واجبًا بمقتضىٰ هذَين الأصلين.





ثم ذكر المصنف رحمه الله تعالىٰ الآية القرآنية وبيَّن أنه في واقعةٍ ما قد يقَع الاختلاف بين الكامل والأكمل في قضيةٍ معينةٍ جزئية، فيثني الله تعالىٰ علىٰ كِلَيهما، لأن العبرة ليست في موافقة المجتهد للحكم في نفس الأمر، وإنما العبرة في أن يسلك المجتهد طريق الاجتهاد في استنباط الأحكام، سواء كانت أحكامًا كلية أو كانت أحكامًا جزئية.

كما حكم داود وسليمان عليهما السلام في قضية الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم، فهي واقعة عين وقضية جزئية وقعت في عصرهم، فأفتاهم سليمان بقول، وأفتاهم داود بقولٍ آخر، لكن اجتهاد سليمان عليه السلام كان أكمل: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، فاختصّه الله بالفهم في هذه القضية، ولكن الحكم الثاني الذي لم يكن في نفس الواقع هو الأكمل الأصوب، أثنىٰ الله عليه أيضًا فقال: ﴿وكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وعِلْمًا﴾، والحُكم هنا يُراد به الفقه، وهو معنىٰ زائد علىٰ العلم، لأن الواو تقتضي المغايرة، أي آتىٰ الله تعالىٰ كلًا منهما الفقه والعلم، وأصول الاجتهاد وأصول النظر، ولكن إصابة الحق والصواب في نفس الأمر أمرٌ نسبي؛ فحتىٰ الأنبياء يتفاضلون في النظر والاجتهاد، ويقع الاختلاف بينهم في قضيةٍ جزئيةٍ فقهيةٍ واحدة، وقد يكون قول أحدهما أكمل من الآخر. ومع ذلك جاء الثناء علىٰ الأكمل وعلىٰ القول الآخر بالعلم والفقه، لا بالتجهيل أو بالظلم، **هذا منهج قرآني ينبغي الاعتناء به**؛ فإذا كان هذا حال الأنبياء فتطبيق هذه القواعد علىٰ العلماء تبعًا من باب أولىٰ.

وها هنا فائدةٌ منهجيةٌ تربويةٌ علميةٌ: أنّ التفاوت أحيانًا بين الحُكمَين قد لا يعود إلىٰ أصل العلم، وإنما إلىٰ درجة الفهم في قضيّةٍ معيّنة، فقد يفتح الله تعالىٰ لعالم أو لنبي بواقعةٍ معينة وفي جزئيةٍ معينة ما لا يفتح لغيره، فيقع التفاضل في الفهم، لا في أصول العلم، لأن أصول العلم في باب النظر والاجتهاد عند الأنبياء -وعند العلماء تبعًا- أنها أصولٌ واحدةٌ مشتركةٌ غالبًا؛ فالفائدة التربوية المهمة هي أنه ليس من الأدب في العلم أن نجزم بتخطئة الطرف الثاني، لا سيما إن كانت القضية اجتهادية، وكان التفاضل والتباين بينها من باب التفاضل في الكمالات لا في الأصول، فلا نقول -مثلًا-: أخطأ الشافعي وأخطأ أبو حنيفة وأخطأ مالك رحمهم الله تعالىٰ، وإنما نقول -مثلًا-: هذه المسألة الراجح فيها قول الإمام أحمد وفلان وفلان. أيْ الأولىٰ أن نقدِّم التعبير عن القول بالراجح؛ فإذا ذكرنا القول المرجوح لا نجزم بالتخطئة، ولا بد أن نعبّر عنه بعبارة تُشعر ببقاء أخذ العلم والحكم من القائلين به، كما في قوله تعالىٰ ﴿وكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وعِلْمًا﴾. كأن نقول -مثلًا-: لم يصلهم الدليل، أو: قولهم فيه نظر، أو: هم مخالَفون فيه، أو: لم يقع الإجماع علىٰ قولهم، وغيرها من عبارات، لا سيما في المسائل الاجتهادية.

فهذه هي طريقة القرآن يؤدب الناس علىٰ ذلك: قال عن القول الراجح: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، والثاني لم يسكت عنه، بل قال: ﴿وكُلًّا﴾، يعني ذكرَهما في الأمور المشترَكة: ﴿آتَيْنَا حُكْمًا وعِلْمًا﴾.

المتن:

وَفِي «الصَّحِيحَيْنِ» عَنْ عَمْرِو بْنِ العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».

فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ مَعَ خَطَئِهِ لَهُ أَجْرٌ؛ وَذَلِكَ لِأَجْلِ اجْتِهَادِهِ، وَخَطَؤُهُ مَغْفُورٌ لَهُ؛ لِأَنَّ دَرْكَ الصَّوَابِ فِي جَمِيعِ أَعْيَانِ الْأَحْكَامِ، إِمَّا مُتَعَذِّرٌ أَوْ مُتَعَسِّرٌ، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

الشرح:

هذا الحديث يتضمَّن جملة من القواعد ينبغي على كل طالب علم أن يعتني بها وأن يلتفت إليها.

ونبدأ من حيث ما ذكره المصنِّف في أنّ درك الصواب والوقوف على الحق في نفس الأمر بالنسبة لجميع أعيان الأحكام -أي في كل حكم من الأحكام الشرعية- وبالنسبة لجميع أعيان العلماء، هو إلزامٌ بما لا يلزم، أو كما قال المصنف هو متعذرٌ في الوقوع ومتعسرٌ في الوجود، بل هذا تكليفٌ بما لا يطاق كما قال الله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ﴾ والألف واللام للاستغراق هنا، أي جميع مسائل الدين ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ﴾ في فهمها وفي تطبيقها وفي الدعوة إليها وفي العمل بها ﴿مِنْ حَرَجٍ﴾، وحرجُ



نكرةٌ في سياق النفي، تفيد أيَّ حرجٍ معتبر سواء كان قليلًا أو كثيرًا.

أما الحديث «إذا اجتهد الحاكم» ثم وصَف اجتهاد الحاكم ثم رتَّب الجزاء والثواب علىٰ فعله واجتهاده؛ فالأوصاف في الحديث تكون بمثابة القيود والشروط، وهذا في بعض السياقات التي تأتي في نصوص القرآن والسنة تكون الأوصاف فيها بمثابة الشروط.

فلكي ينال المجتهد الأجرين هناك شروطٌ ثلاثة:

الشرط الأول: الاجتهاد وبذل الوسع في تحصيل المطلوب وفي استنباط الحكم؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع، هو عمل ونظر وبحث وتأمل وسؤال، ولا يسمىٰ اجتهادًا حتىٰ يستفرغ المكلَّف فيه وسعه، أي يبذل قصارىٰ جهده، ولهذا لا يقال فلان اجتهد في العمل إلا إذا قد بذل قصارىٰ جهده في تحصيل مطلوبه. فأول الشروط الثلاثة حتىٰ ينال المجتهد الأجرين هو ليس أن يكون مجتهدًا فحسب، بل أن يقوم بعملية الاجتهاد.

الشرط الثاني: أن يكون القائم بهذه العملية وبهذا الفعل مؤهَّلًا فقيهًا عالمًا متمكِّنًا من الاجتهاد؛ ففرقٌ بين أن يقول «إذا اجتهد أحدكم فأصاب» أحدكم هنا عموم لكل مخاطب، وبين أن يقول «إذا اجتهد الحاكم فأصاب»، لهذا قال الإمام النووي رحمه الله تعالىٰ: «أن يكون حاكمًا عالمًا له أهلية الحكم». فالشرط الثاني هو أن يكون مؤهلًا للاجتهاد.



الشرط الثالث: أن يكون اجتهاده موافقًا للحق في نفس الأمر، فهذا معنىٰ «فأصاب». وهنا إشارة إلىٰ أن الإصابة بُنِيَت علىٰ اجتهاده وعلىٰ حكمه بناءَ السبب علىٰ المسبب: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب».

وفي الحديث عموم «إذا اجتهد» لأنه إذا جاء الفعل في سياق الشرط دل علىٰ العموم، أي إذا اجتهد في أي بابٍ من أبواب الاجتهاد: في الفقه، في القضاء، في الدماء، في طلب العلم، في رفع الفساد في الأرض، في الدعوة إلىٰ الله، في منازعات الناس وخصوماتهم في أموالهم وأعراضهم.. إذا اجتهد في أي نوع من الاجتهاد وبذل وسعه في الباب وكان مؤهلًا وأصابَ الحق، فله أجران.

فمفتاح الدخول إلىٰ الحديث أن يكون الحاكم أو العالم مؤهلًا فله أجرٌ علىٰ اجتهاده، فإن أصاب فله أجرٌ علىٰ إصابته.

وإذا اجتهد من كان حاكمًا مؤهلًا فاجتهد فأخطأ، أي أتىٰ بالأسباب والمقدمات ولم يأتِ بالنتيجة، فله أجر.

هذا الحديث يدل أيضًا علىٰ أنه إذا اجتهد الحاكم أي بذل وسعه في أمورٍ ثلاثة -حتىٰ لا يبقىٰ لفظ الاجتهاد مجملًا-:

الأول: إذا اجتهد في تصور المسألة التي عُرضت عليه، يتصورها من السائل تصورًا دقيقًا.

الثاني: يطلب دليلها من القرآن أو السنة أو الأثر.



الثالث: يدفع الشبهة والمعارِض لها، سواء كان معارضًا للدليل أو للمدلول -كما تقدم في أسباب الاختلاف-.

فهذه أعمالٌ ثلاثة حسيَّة، مع عمَلين من الأعمال المعنوية القلبية:

أولهما: أن يبتغي باجتهاده وجه الله تعالىٰ.

وثانيهما: أن يكون قاصدًا الحقَّ والصواب.

إذا اجتمعت هذه الأمور حينها يقال عنه: هذا عالمٌ قد اجتهد في المسألة. وإذا لم تتوفر هذه الأمور وكان عالمًا، نقول: عالم لكنه قصَّر، إما في طلب الدليل، وإما في النظر فيه، وإما في أمورٍ أخرىٰ؛ لكن هل نقول قصّر في قصده في طلب الحق؟ الجواب: لا؛ لأن الأصل في علماء الأمة من الذين قد اشتهروا بعلمهم أنّ جميع أفعالهم مبنيةٌ علىٰ القصد الحسن، فهذا نفترضه، لكن نقول: أحيانًا قد يقصر في طلب الدليل، قد يقلد في مسألةٍ ما، قد لا يستفرغ وسعه في تصوُّرها، أو لم يبحث في المُعارِض لها، فتبقىٰ المسألة معلَّقة بمعارِضها، فنقول: قصر، وإنْ أبقينا له وصف عالم.

هنا ذكر المصنف فائدةً بليغة، قال: «فتبيَّن أن المجتهد مع خطئه له أجر لأجل اجتهاده. وخطؤه مغفور له» وهذه فائدة عظيمة: أنّ المجتهد الذي أصاب الحق أعطاه الله تعالىٰ أجرين، والمجتهد الذي أخطأ أيضًا أعطاه الله تعالىٰ أجرين؛ فالثاني أعطاه أجرًا علىٰ اجتهاده، وغفر له خطأه، إذ لو جعله مأجورًا علىٰ اجتهاده وضامنًا لخطئه وما يترتب علىٰ خطئه من أمور قد



تتعلّق في الدماء أو في الطلاق أو في البيوع أو في المعاملات، لبقيَت ذمة المجتهد معلّقة ومشغولة.

وهذه هي فائدة أن يكون كلام المتكلم يجري في قاعدة الاجتهاد ويدخل في مرتبة الاجتهاد، أن الله تبارك وتعالىٰ أعطاه أمرين: أعطاه أجرًا واحدًا علىٰ اجتهاده، وغفر له الخطأ المترتب علىٰ اجتهاده. قد يكون هذا الخطأ في الدماء، أو قد يكون هذا الخطأ في الأموال، ولولا ذلك لما قام العلماء وقام المجتهدون في اجتهادهم لو أنهم قالوا: نخشىٰ لو أخطأنا أنّ الله سيرتّب علينا كل الآثار الناتجة عن الخطأ. فهذه قاعدة مهمة جدًا، لكن لا يدخل فيها كل أحد، وإنما يدخل فيها مَن ذَكرْنا ممّن جاء بهذه الشروط.

وهنا فائدة أيضًا في الحديث -وقد أطلت النفَس فيه لأهميته- أنّ هذا الحديث وغالب الأحاديث إذا جاءت بذِكر وصفَين، فالقسمة تكون ثلاثية، أي عندنا الآن قسم مجتهد أصاب، وقسم مجتهد أخطأ، هنا قسمٌ ثالث وهو مجتهدٌ حكَم في المسألة، لكن من غير اجتهاد، وهذا قد يحصل في الجواب السريع علىٰ الهاتف أو علىٰ مواقع التواصل الاجتماعي، أو أحيانًا قد يتعجّل الجواب من غير أن يقوم ببحثه والنظر فيه أو في جزئية معيّنة، أو ربما اجتهد وبذل وسعه لكنه كسائر البشر عنده شيء من هوىٰ النفس أو ميل يسير إلىٰ طرف في المنازعة أو ميل إلىٰ عدم العدل في الخصومات، وهذا يحصل كاجتهاد القاضي الذي ينظر في القضية كاملة وهو مؤهل لكنه قد لا يعدل في حكمه، هذا مجتهد مؤهل، إذن هذا القسم الثالث لا من

الأول ولا من الثاني.

فالقسمة في هذا الحديث ثلاثة:

الأول: الاجتهاد المشكور.

والثاني: الاجتهاد المأجور.

والثالث: الاجتهاد المعذور.

والعذر من الأحكام الظاهرة لا من الأحكام الباطنة، بمعنىٰ: الأول اجتهاده مشكور له أجران، والثاني اجتهاده مأجور أجر واحد وخطؤه مغفورٌ له، والثالث ليس له أجران، وليس له أجر، لماذا ليس له أجران؟ لأنه لم يوافق الحق في نفس الأمر، ولماذا ليس له أجر؟ لأنه قصّر في اجتهاده، أو اجتهد ولم يأتِ بالشرط المهم وهو قصد الحق والعدل في جميع أقواله وأفعاله. مثال ذلك ما نراه اليوم من اجتهادات وأقوال يتحرىٰ أهلها فيها العلم والدليل مع ضعفٍ في جانب قصد الحق أو العدل بين الناس؛ فهذا الثالث لأنه مجتهد نقول الأصل أنه معذور لكنه غير مأجور، وعذرنا له في الظاهر، إذ قد يكون عند الله ليس بمعذور، لكن ما دام أنه منتسبٌ إلىٰ العلم، وما دام أن ظاهره الاجتهاد، **وما دام أن الوقوف علىٰ خطئه وخلله من الأمور الباطنة**، فالشريعة تأمرنا بعذره، وهو قد يكون معذورًا لأسباب سيذكرها المصنف.

لهذا حتىٰ لو كان المجتهد أدلىٰ بما يدلّ علىٰ ظلمه وعدم تحرّيه الحق



فلا تتعجل بتأثيمه، إذ قد يكون مأجورًا من جهاتٍ أخرىٰ سنأتي عليها، هذا هو معنىٰ الحديث الذي ينبغي أن يُفهم فهمًا منهجيًا دقيقًا وإنه واللهِ من أعظم المبشرات لأهل العلم والنظر، في أنهم إذا أحسنوا قصدهم وبذلوا وسعهم وتحرّوا الصواب فهُم ما بين أجرين أو أجر أو عذر.

وفوق هذا أو ذاك فإن الله تعالىٰ لا يسأله عن الأخطاء التي ستترتب علىٰ هذا الأمر.

مثال ذلك لو جاءنا رجل صاحب ولاية وهو مخيّر في أنْ يختار بعض الناس للقيام بهذه الولاية، لا نقول بوجوب اختيار أهل الكفاءة وإلا سيسألك الله يوم القيامة، هذا كلام غير دقيق، وهو كلام العوام، بل نقول ينبغي أن يبذل وسعه في اختيار الأصلح من هؤلاء الذين تقدموا لهذه الوظيفة، فإذا كان هذا القائم بالولاية تحرّىٰ الحق وبذل وسعه وقصد أن يختار الأفضل لكن لم يوفق، فلا يُسأل البتة عمّا يترتب من تعيين هذا غير المؤهّل بسبب خطأ المجتهد، وهكذا في سائر الأحكام الشرعية العملية التفصيلية.

المتن:

وَفِي «الصَّحِيحَيْنِ» عَنْ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِأَصْحَابِهِ عَامَ الْخَنْدَقِ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»، فَأَدْرَكَتْهُمْ صَلَاةُ الْعَصْرِ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي إلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ:



لَمْ يُرِدْ مِنَّا هَذَا؛ فَصَلُّوْا فِي الطَّرِيقِ. فَلَمْ يَعِبْ وَاحِدَةً مِنْ الطَّائِفَتَيْنِ.

فَالْأَوَّلُونَ تَمَسَّكُوا بِعُمُومِ الْخِطَابِ، فَجَعَلُوا صُورَةَ الْفَوَاتِ دَاخِلَةً فِي الْعُمُومِ، وَالْآخَرُونَ كَانَ مَعَهُمْ مِنْ الدَّلِيلِ مَا يُوجِبُ خُرُوجَ هَذِهِ الصُّورَةِ عَنْ الْعُمُومِ، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ الْمُبَادَرَةُ إِلَى الَّذِينَ حاصَرَهُم النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم.

وَهِيَ مَسْأَلَةٌ اخْتَلَفَ فِيهَا الْفُقَهَاءُ اخْتِلَافًا مَشْهُورًا: هَلْ يُخَصُّ الْعُمُومُ بِالْقِيَاسِ؟

وَمَعَ هَذَا فَالَّذِينَ صَلَّوْا فِي الطَّرِيقِ كَانُوا أَصْوَبَ فعلًا.

الشرح:

هذا مثالٌ مشهور في كتب الفقه؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم بأمر، وكل طائفة فهمت هذا الأمر على وجه.

وهذا الحديث من باب المثال لاختلاف الدلالة في فهم الحديث الواحد أو الخطاب الواحد؛ فالبعض قالوا: نصلي في الطريق. والبعض الآخر قالوا: بل نصلي إذا انتهينا إلى ذلك المكان.

والذين صلوا في الطريق كان قولهم أصوب لأنهم نظروا إلى مقصود الخطاب لا إلى صورته.

والآخرون نظروا إلى أن النهي عن الصلاة جاء في سياق النفي للعموم،





أي لا تصلوا في أي وقت من الأوقات ولا يصلي أي واحد منكم العصرَ إلا في ذلك المكان، فأخذوا العموم علىٰ إطلاقه.

والبعض الأول قالوا: لا. إنما أراد بهذا العموم المسارعة في الوصول، وما أراد الوقت، فإذا صلينا في الطريق ونخفف في صلاتنا ونتعجل فإننا سنجمع بين المقصودين، سنمتثل لخطاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم، وفي الوقت نفسه لا نفوت وقت الصلاة، فإعمال الأدلة أولىٰ من إهمالها. هذه الطائفة أعملت أدلة العموم وأدلة المفهوم فخصَّت العموم بالقياس، والقياس هنا قياسٌ صحيح، لأن الشريعة أمرت بالصلاة علىٰ وقتها؛ فهُم نظروا إلىٰ مقصود النبي صلىٰ الله عليه وسلم، فكما نقول: «لا تصلي إلا إذا...» بمعنىٰ ليس النهي عن ذاك وإنما لا بد أن تبادر وتكون عندك مسارعة إلىٰ الفعل.

هذا مثال لِاخْتلاف أصحاب النبيّ صلىٰ الله عليه وسلم الّذين هُم في حقيقة الأمر أكثر الناس -ولا أقول من أكثر الناس- فقهًا وعربيةً وفهمًا ودرايةً ودلالةً وخطابًا وقصدًا وإيمانًا والتزامًا وامتثالًا، ومع ذلك اختلَفوا في خطاب النبيِّ صلىٰ الله عليه وسلم.

الشاهد أنّ القضية دائرة بين الأجر والأجرين، ولم يترتب اختلافٌ بين الصحابة، ولم ينكر أحد علىٰ الآخر، لبيان أن المسائل التي تدخل في باب الاجتهاد إما باعتبار ذاتها وبالنظر إلىٰ حقيقتها أنها مسألةٌ اجتهادية بخفاء الدليل أو بوجود المعارض الراجح أو الاحتمال الخطابي لأكثر من



مفهومٍ أو منطوق، أو باعتبار أن الاجتهاد يرجع إلىٰ نظر الناظر وبحث العالم المجتهد؛ فهذه الأمور ينبغي أن تكون في دائرة الإعذار.

وعليه فإن مسائل الاجتهاد التي من هذا الباب لا يجوز الإنكار فيها **إلا علىٰ سبيل البيان**، ولا يجوز امتحان الناس بها، ولا يجوز الإلزام بقول أحد الطرفين، أي: **يحرم الإنكار ويحرم الامتحان ويحرم الإلزام**.

والمقصود بأنه لا يجوز لك أن تنكر علىٰ المخالف، أي إنكارًا فيه ذمّ وعتاب وعقاب وأن المسألة واضحة، لأن المسائل قد تُشكِل إما في دليلها، أو في تأصيلها أو في تنزيلها علىٰ الواقع، كما نرىٰ الآن في بعض النوازل ومسائل الربا التي تقع في بعض البلاد الإسلامية، وهي صور من عموم البلوىٰ، أو أن العقود تداخَل فيها جانبٌ للإباحة وجانبٌ للتحريم، ولا تدري أي الجانبين ترجّح وتقدّم؟ هل تغلّب جانب التحريم؟ أم أنك تغلّب جانب الإباحة؟ والمسألة فيها حاجاتٌ وضروراتٌ، ثم إن المسألة فيها متساهلٌ متلاعب وفيها فقيرٌ يبحث عن حكم الله تعالىٰ في الواقعة.

فمثل هذه المسائل لو قال فيها المجتهدون، ولو نظر فيها العلماء مع قصدٍ في تحري الثواب واجتهادٍ في بلوغ الغاية ونظرٍ في الدليل والواقعة وفي تصويرها، فالمسألة اجتهادية، ينبغي أن تطبق فيها هذه القواعد، وإلا يجلس العلماء في بيوتهم ويعتزلون الناس إذا كان كل خطأٍ وكل قولٍ من هذا النوع تترتب عليه الإلزامات والانتقادات والامتحانات والإنكار الشديد ويُتّهم بأن هذا تغييرٌ لشرع الله أو تخفيفٌ لأحكامه، آنذاك لا نرىٰ إلا



عزوف العلماء وطلاب العلم عن النظر في المسائل، طلبًا للعافية ودفعًا للتهمة.

أنا أذكر عبارة قريبة: مثلما أن في باب السياسة الشرعية أهل الولاية والحكام والسلاطين يعطون حصانةً دبلوماسية لسفرائهم، فكذلك الشريعة أعطت حصانة لعلماء الشريعة، يقال لهم: عليكم شروط علمية معنوية قلبية، إذا أتممتموها فلا ضمان عليكم ولا إنكار عليكم، ولا إلزام بقول أحدكم، ولا يجوز لأحد أن يمتحن رأيكم، بلّغوا شرع الله بقواعده وأصوله الدينية الشرعية.

المتن:

وَكَذَلِكَ بِلَالٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا بَاعَ الصَّاعَيْنِ بِالصَّاعِ، أَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَدِّهِ، وَلَمْ يُرَتِّبْ عَلَى ذَلِكَ حُكْمَ آكِلِ الرِّبَا مِنَ التَّفْسِيقِ وَاللَّعْنِ وَالتَّغْلِيظِ، لِعَدَمِ عِلْمِهِ بِمَكَانِهِ بِالتَّحْرِيمِ.

الشرح:

وهذا أيضًا يدلّ على أن هذه المسألة عظيمة جدًا، وهي من مسائل الربا، وخفيت على صحابيّ جليل رضي الله عنه، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما بيّن حكم فعله ثم أرشده، لأن من الفقه أن العالم إذا ذكَّر أو صوَّب أو صحَّح فِعلًا، يَذكُر بديلًا له. فأرشده إلى الصواب أن يبيع هذا ثم يشتري



بثمنه في عقدين منفصلين، وإنما عذَرَه لعدم علمه بمكانة التحريم، إذن بعض الأحكام قد تخفىٰ علىٰ أهل العلم، فهنا لا يجوز مثلًا إطلاق ألفاظ التفسيق واللعن والتغليظ والتشديد في حق مَن اجتهد مِن العلماء أو حتىٰ لو كان طالب علم أو كان عاميًا **واجتهد في حدود اجتهاده في طلب الحق،** لكن لم يوفَّق، فليس لأحد أن يُرتِّب الآثار الوعيدية علىٰ المجتهد إذا اجتهد في مسألةٍ شرعية.

المتن:

وَكَذَلِكَ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ وَجَمَاعَةٌ مِنْ الصَّحَابَةِ رضي الله عنهم لَمَّا اعْتَقَدُوا أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] مَعْنَاهُ الْحِبَالُ الْبِيضُ وَالسُّودُ، فَكَانَ أَحَدُهُمْ يَجْعَلُ عِقَالَيْنِ أَبْيَضَ وَأَسْوَدَ، وَيَأْكُلُ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ له أَحَدُهُمَا مِنْ الْآخَرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَدِيٍّ: «إنَّ وِسَادَكَ إذن لَعَرِيضٌ، إنَّمَا هُوَ بَيَاضُ النَّهَارِ وَسَوَادُ اللَّيْلِ». فَأَشَارَ إلَىٰ عَدَمِ فِقْهِهِ لِمَعْنَىٰ الْكَلَامِ، وَلَمْ يُرَتِّبْ عَلَىٰ هَذَا الْفِعْلِ ذَمَّ مَنْ أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ.

الشرح:

إذن قد يكون الاجتهاد في أمور ظاهرة لجماهير أهل العلم وقد تخفىٰ عن بعضهم، وبعض المسائل علىٰ الرغم من وضوحها بدلالة الشرع أو بلغة العرب وهي مفهومة في سياقها، لكن قد تخفىٰ علىٰ العالم أو المجتهد،



هذا مبلغ فهمه وهذا مبلغ علمه؛ فالإنسان إذا انتهىٰ إلىٰ ما علم وأفتىٰ أو تكلم بمقتضىٰ ما انتهىٰ إليه فهو معذور، حتىٰ لو كان قوله شاذًا في العربية أو منكرًا في فهم الشريعة أو غريبًا علىٰ السياق والذوق العربي فيُعذَر.

ولا يَمنع إن كان المربّي من العلماء أن يشير إليه بالإشارات الدالة علىٰ عدم فهمه، كأن يقول له أنت فيك ظاهرية جامدة، أو أنت تتعجل النظر في المسألة، أو غير ذلك، وهو قد يكون طالبًا للعلم وقد يكون عاميًا في ميزان الشرع هو أيضًا قد تخفىٰ عليه أمور كثيرة، فالناس يتفاضلون في علومهم ومعارفهم وأفهامهم ونظرهم واستدلالهم؛ فإذا كان التفاضل بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف لا يكون التفاضل بين العلماء؟ ثم كيف لا يكون التفاضل والتباين بين مَن هو أقل من العالم من عامة الناس؟ فهذا الفقه مهمّ، تربّىٰ أصحاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم علىٰ قواعد متينة في فهم الاختلاف الفقهي.

ثم إنّ المصنِّف سينتقل من العذر إلىٰ دليلٍ آخَر يؤاخَذ عليه الإنسان، فيقول:

المتن:

بِخِلَافِ الَّذِينَ أَفْتَوْا الْمَشْجُوجَ فِي الْبَرْدِ بِوُجُوبِ الْغَسْلِ فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ؛ فَإِنَّهُ قَالَ: «قَتَلُوهُ، قَتَلَهُمْ اللَّهُ، هَلَّا سَأَلُوا إِذَا لَمْ يَعْلَمُوا؟ إِنَّمَا شِفَاءُ الْعَيِّ السُّؤَالُ»، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَخْطَؤُوا بِغَيْرِ اجْتِهَادٍ، إِذْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ.



الشرح:

هؤلاء الذين أخطؤوا هم من أصحاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم، وخطؤهم راجع إلىٰ علّتين:

الأولىٰ: أنهم غير مؤهّلين في أنفسهم، أي فقدوا الأهلية، فلم يكونوا علماء ولا طلاب علم، بل هم من عامة المسلمين. واشترطنا في شرح حديث «إذا اجتهد الحاكم» أن يكون الإنسان مؤهّلًا في المسألة التي يجتهد فيها، فهؤلاء ما كانوا من أهل العلم والاجتهاد والفقه، فلم يأتوا بالسبب الأقوىٰ.

الثانية: أنهم ما بذلوا وسعهم في السؤال، لأن السؤال طريقة من طرق استنباط الأحكام واستظهارها ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. **فالسائل إن أحسن في سؤاله وتحرّىٰ أهل العلم في مسألته فهو مجتهد.**

لهذا خطؤهم رضي الله عنهم إنما كان لفَقْد سببٍ ولتأخُّر شَرط.

فالسبب أنهم غير مؤهلين، ليسوا من فقهاء العلماء حتىٰ يتكلموا في تلك النازلة.

وفي ذلك الوقت تعدّ هذه المسألة من النوازل لأنها في زمن التشريع، أما الآن قد يعلمها أقل طالب من طلاب العلم، لكن في ذلك الوقت وقت التشريع والشرع كان يبلَّغ شيئًا فشيئًا كانت هذه نازلة عظيمة.





فالذي يتكلم في النازلة لا بد أن يكون موصوفًا بالسبب المقتضي للكلام وهو أن يكون من أهل الاجتهاد والعلم.

وأما الشرط، فلا بد من بذل الوسع في البحث والسؤال، لكي تنال الأجر.

هنا لا يوجد ما يمنع من إنزال الجزاء، لهذا قال: «قتلوه قتلهم الله» إشارة إلىٰ تحمُّل المسؤولية، وأن اجتهادهم لا يدخل في هذه القضية، فلا يكون الواحد منهم معذورًا فيها، لكن لو كان من الجيل الأول رجل لم يعذر في قضية جزئية أو في فتوىٰ فقهية قد تقوم موانع أخرىٰ في عذره كما سيذكر المؤلف، فإنما هذا الوعيد عليهم في هذه الجزئية، وقد لا قد يفعلون ما يوجب المغفرة أو زوال الأثر.

الشاهد أنه فرّق بين مَن يتكلم في مسائل الاجتهاد بالقواعد والأصول، وبين مَن يتكلم مِن غير أن يكون مؤهَّلًا ولا يبذل وسعه في الاجتهاد، فإن هؤلاء أخطؤوا بغير اجتهاد إذ لم يكونوا من أهل العلم.

وبالإضافة إلىٰ لفظ الحديث لما قال «هلّا سألوا» إشارة إلىٰ أنهم ما بذلوا وسعهم، فتخلّف السبب والشرط.

المتن:

وَكَذَلِكَ لَمْ يُوجِبْ عَلَىٰ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَوَدًا وَلَا دِيَةً وَلَا كَفَّارَةً، لَمَّا قَتَلَ الَّذِي قَالَ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) فِي غَزْوَةِ الْحُرَقَاتِ، فَإِنَّهُ كَانَ مُعْتَقِدًا جَوَازَ قَتْلِهِ،



بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ لَيْسَ بِصَحِيحٍ، مَعَ أَنَّ قَتْلَهُ حَرَامٌ.

الشرح:

هنا قام مانعٌ من الوعيد، هذا المانع هو أنّ أسامة رضي الله عنه كان متأوّلًا في قتله، والتأويل من موانع إنفاذ الوعيد في حقٍ المعيّن.

يشير هنا إلى أن المجتهد أحيانًا قد تتخلف عنه أسباب وشروط، وقد يكون مجتهدًا ويقصر في اجتهاده، لكن لا يؤاخَذ، لأنه كان متأوّلًا، لهذا لم يرتِّب عليه لا الأحكام الدنيوية ولا الأحكام الأخروية.

المتن:

وَعَمِلَ بِذَلِكَ السَّلَفُ، وَجُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ، فِي أَنَّ مَا اسْتَبَاحَهُ أَهْلُ الْبَغْيِ مِنْ دِمَاءِ أَهْلِ الْعَدْلِ بِتَأْوِيلِ سَائِغٍ، لَمْ يُضْمَنْ بِقَوَدٍ وَلَا دِيَةٍ وَلَا كَفَّارَةٍ؛ وَإِنْ كَانَ قَتْلُهُمْ وَقِتَالُهُمْ مُحَرَّمًا.

الشرح:

أهل البغي إذا اعتدوا على الأنفس بتأويلٍ سائغ لا ضمان عليهم. ولكن سقوط الدية والكفارة في الدنيا فقط، أما في أحكام الآخرة فهذا الأمر إلى الله تبارك وتعالى.

ثم هنا ما الداعي أو المقتضي لإسقاط الدية والكفارة والضمان عليهم؟



هو في الحقيقة أمران:

الأول -كما ذكر المصنف-: لأنهم قتلوا بتأويلٍ سائغ. لهذا من يقتل بتأويل غير سائغ وبتأويلاتٍ باطلة فاسدة لا يدخلون في هذا الاستثناء، كاستحلال أهل البدع لدماء أهل السنة. فانظروا إلىٰ قيد المؤلف في أنهم إنما فعلوا ذلك بتأويلٍ سائغ، أما التأويلات الباطلة الباردة هذه لها حكمٌ آخر، هذا هو السبب الأول في إسقاط الضمان عنهم.

السبب الثاني: يرجع إلىٰ فتح السياسة الشرعية، فإذا كانت الشريعة لم تسقط عنهم الضمان، والغالب إذا قاموا بالقتل وقعت الفتنة وبقي الولاة في إقامة الحدود عليهم، هذا يعني إبقاء الثأر والقتال والدماء وجريان الفتن، ولهذا كل أمر من أمور الجاهلية يسقط فيه الضمان، كل ما يقع من القتال بسبب الفتن لا تترتب عليه دية ولا كفارة في أحكام الدنيا حتىٰ تستقر الأمور، والفاعل قد يؤاخذ في أحكام الآخرة، لكن إقامة هذه الأمور في الدنيا مدعاة إلىٰ بقاء الفتنة، إذ مقصودٌ بالشرع إذا ظهر أهل البغي بتأويلٍ سائغ أو بتأويلٍ غير سائغ أن يُرفع بغيهم بأقل ما يمكن من مفاسد، لهذا لا دية ولا كفارة عليهم.

المتن:

وَهَذَا الشَّرْطُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي لُحُوقِ الْوَعِيدِ، لَا يَحْتَاجُ أَنْ يُذْكَرَ فِي كُلِّ خِطَابٍ؛ لِاسْتِقْرَارِ الْعِلْمِ بِهِ فِي الْقُلُوبِ.







كَمَا أَنَّ الْوَعْدَ عَلَىٰ الْعَمَلِ مَشْرُوطٌ بِإِخْلَاصِ الْعَمَلِ للهِ؛ وَبِعَدَمِ حُبُوطِ الْعَمَلِ بِالرِّدَّةِ.

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الشَّرْطَ لَا يُذْكَرُ فِي كُلِّ حَدِيثٍ فِيهِ وَعْدٌ.

ثُمَّ حَيْثُ قُدِّرَ قِيَامُ الْمُوجِبِ لِلْوَعِيدِ، فَإِنَّ الْحُكْمَ يَتَخَلَّفُ عَنْهُ لِمَانِعٍ.

الشرح:

هنا فائدة: النصوص في الغالب تذكر السبب الذي يقتضي حصول الوعيد، ولكن لا تذكر الشروط والموانع. ولكي ننزل أحاديث الوعيد على الأعيان وإنفاذها في واقع الأمر فلا يكفي وجود سبب للوعيد، فمثلًا أكل الربا سببٌ للوعيد لا يكون نافذًا إلا إذا تحقق الشرط، وهو أن يكون عالمًا بأنه يفعل أمرًا من الربا، وأن ينتفي المانع بأن لا يفعله بجهلٍ أو تأويل، هذا معناه.

فلا بد في إنفاذ الوعيد من تحقق شرطٍ وانتفاء مانع، هذا لا يُذكر مع كل حديث من أحاديث الوعيد، لكن أنا أنبه الدعاة والوعاظ والخطباء أنه إذا كانت أحاديث الوعيد قد تحتمل الاشتباه وعدم الفهم عند المُخاطَبين -وهذا هو الغالب- فينبغي الإشارة إلى أن إنفاذها في الوعيد في نفس الأمر يكون متوقفًا على تحقق شرطٍ وانتفاء مانع. نعم هي لا تُذكر في الحديث، وذلك لاستقرار العلم بها في القلوب في زمانهم وفي استقرار علومهم، أما اليوم فالعبد بمجرد أن يقرأ لفظًا من ألفاظ الوعيد لا يتصوره إلا مضافًا



إلى الفاعل، فإذا رأى مرتكبًا للوعيد هنا على الفور تصوّر في ذهنه أنه في النار، ولهذا أحيانًا في نفسه في تصوره يحتاج إلى دليل إخراجه من النار، وهذا لا يستقيم، فينبغي ألا يستقر في قلبك ولا يستقر في ذهنك صورة الإنفاذ، وإنما سبب الوعيد. أما إنفاذه في نفس الواقع فيجب أن يكون مستقرًا في قلبك أنه متوقفٌ على شرطٍ وانتفاء مانع.

وعلى العكس، كما أن الوعد على العمل بإخلاص العمل، وبعدم وجود الردّة، فأنت يجب أن لا تتصور إخلاص مَن صام وأنّه في الجنة، فيوهم نفسه أنه تحقق الموعود، بل هو متوقف على الاستقامة ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحِجر: ٩٩]، ومتوقف على الإخلاص ﴿لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، ومتوقف على عدم الردّة وإحباط العمل بالشرك الأكبر أو الشرك الأصغر أو بنواقض ونواقص وقوادح الأعمال. هذه التصورات ينبغي أن تقوم في أذهان أهل الإيمان وقلوبهم.

ثم إن هذا الشرط لا يذكر في كل حديث، بل هو كقاعدة قائمة في الذهن يجب أن تستحضرها حيثُ قُدِّر قيام المُوجب للوعيد، أي فعل ما يقتضي الوعيد، فيكون الحكم متوقفًا على تخلف المانع، فانتبه غالبًا في أحاديث الوعيد، وركّز على الالتفات إلى الموانع لا إلى وجود الشرط؛ وفي أحاديث التكفير والتبديع الْتفِت إلى الشروط والموانع لأن المسألة حُكمية عَينية؛ لكن في أحاديث الوعيد والترهيب والترغيب دائمًا انظر إلى الموانع، قد يكون متأولًا، قد يكون جاهلًا، قد يكون عنده عذر من باب آخر،





دائمًا ركّز على الموانع حتى تبقى حاضرةً في ذهنك في كل حديثٍ يُذكر أمامك من أحاديث الوعيد.

المتن:

وَمَوَانِعُ لُحُوقِ الْوَعِيدِ مُتَعَدِّدَةٌ: مِنْهَا: التَّوْبَةُ، وَمِنْهَا: الِاسْتِغْفَارُ، وَمِنْهَا: الْحَسَنَاتُ الْمَاحِيَةُ لِلسَّيِّئَاتِ، وَمِنْهَا: بَلَاءُ الدُّنْيَا وَمَصَائِبُهَا، وَمِنْهَا: شَفَاعَةُ شَفِيعٍ مُطَاعٍ، وَمِنْهَا: رَحْمَةُ أَرْحَمِ الرَّاحِمِينَ.

فَإِذَا عُدِمَتْ هَذِهِ الْأَسْبَابُ كُلُّهَا، وَلَنْ تُعْدَمَ إِلَّا فِي حَقِّ مَنْ عَتَا وَتَمَرَّدَ وَشَرَدَ عَلَى اللَّهِ شِرَادَ الْبَعِيرِ عَلَى أَهْلِهِ، فَهُنَالِكَ يَلْحَقُ الْوَعِيدُ بِهِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ حَقِيقَةَ الْوَعِيدِ: بَيَانُ أَنَّ هَذَا الْعَمَلَ سَبَبٌ فِي هَذَا الْعَذَابِ، فَيُسْتَفَادُ مِنْ ذَلِكَ تَحْرِيمُ الْفِعْلِ وَقُبْحُهُ.

أَمَّا أَنَّ كُلَّ شَخْصٍ قَامَ بِهِ ذَلِكَ السَّبَبُ، يَجِبُ وُقُوعُ ذَلِكَ الْمُسَبَّبِ بِهِ، فَهَذَا بَاطِلٌ قَطْعًا؛ لِتَوَقُّفِ ذَلِكَ الْمُسَبَّبِ عَلَى وُجُودِ الشَّرْطِ، وَزَوَالِ جَمِيعِ الْمَوَانِعِ.

الشرح:

يُبيّن المصنف رحمه الله تعالى في هذا الموضع أنّ عقوبة الذنوب تزول عن العبد بأسباب كثيرة، وهنا ذكرَها على وجه التفصيل وفي بعض المواضع ربما يُجمل القول فيها.



وهذه الأسباب التي تزول عندها العقوبة في الآخرة هي أسبابٌ لا تكاد تعدم بالنسبة لأهل العلم والديانة.

فالعالم إذا اجتهد في مسألةٍ ما ولم يوفَّق في هذا الاجتهاد إما لعدم إفراغ جهده في النظر أو لأي سببٍ من الأسباب فإنه معذور -كما ذكرنا ذلك سابقًا-، لأن العالم المجتهد إما أن يكون اجتهاده مشكورًا وإما أن يكون اجتهاده مأجورًا وإما أن يكون في اجتهاده معذورًا. وهذه الحالة الثالثة تكون إذا أخلّ المجتهد بشرطٍ من شروط الاجتهاد، فالأصل أن يكون معذورًا.

وقد يؤاخَذ العالِمُ أو قد يأتي بالسبب الموجِب للعقوبة، لأنه بشر، فربما قصر في اجتهاده أو غير ذلك. لكن الوعيد بتأثيمه والجزم بعقوبته في الآخرة، **هذا أمر يندفع بطريقين**: بطريقٍ خاصٍّ وبطريقٍ عامٍّ؛ أما الخاص فهو كونه مجتهدًا، والأصل في المجتهد المخطئ أنه إما أن يكون مأجورًا وإما أن يكون معذورًا، فكونه مجتهدًا هذا سببٌ خاص، بمعنى أن القضية التي أخطأ فيها هناك سبب يوجِب العذر له، كونه كان مجتهدًا فيها. فإذا ضعُف هذا السبب أو بعُد أو كان محتملًا تأتي أسباب عامّة أخرى تمنع لحوق الوعيد والعقوبة به في الآخرة.

لهذا فإن الصحيح أن العالم يعذَر وتظهر له أسباب بها تندفع العقوبة عنه، إما فيما يتعلق باجتهاده، أو بالأسباب التي ذكرها المصنف **وهي عشرة أسباب**: منها ما يتعلق به هو من توبةٍ واستغفار وإنابة، ومنها ما يتعلق



بالغير من دعاء الصالحين ومن دعاء المسلمين له، ومنها ما يتعلق بشفاعة النبي صلىٰ الله عليه وسلم، ومنها ما يتعلق بالتكفير بسبب المصائب والشفاعة والحسنات الماحية وبلاء الدنيا، بل كلام الناس عليه تجريحًا فيما ليس من الأمور التي لم يوفَّق فيها في اجتهاده هذا من أسباب تكفير ذنوبه؛ لهذا قامت موانع تمنع لحوق الوعيد والعقوبة بهذا المجتهد علىٰ افتراض أنه أخطأ، لأن الكلام هنا ننزله ليس في حال اجتهاده وإصابته، وإنما في حال تقصيره في الاجتهاد، وفي حال صدور الخطأ منه، لأنه هو ربما لم يحقق المسألة وربما تعجّل وربما تعصّب بعض الشيء وربما اعتقدَ ثم استدلّ، هذه أمورٌ قد تطرأ علىٰ الإنسان، فإذا ما وقع في هذا الأمر هناك موانع تمنع من لحوق الوعيد وتمنع من لحوق العقوبة به في الآخرة ذكرها المصنف، ومن آخِرها: رحمة أرحم الراحمين، التي منها أُخرج مِن النار مَن لم يَعمل خيرًا قطّ. فكلّ هذه من أسباب المغفرة ومن موانع إنزال الوعيد في حق العالم لو قصر في اجتهاده.

لهذا فإنّ القول بتأثيم العلماء حتىٰ لو أخطؤوا في استدلالاتهم وقصّر بعضُهم في تقرير أحكامهم هو قولٌ يتنافىٰ مع أدلة الشريعة ومع ما قرره المصنف رحمه الله تعالىٰ.

وهنا قياس الأولىٰ: إذا كانت هناك موانع تمنع لحوق الوعيد بعلماء الأمة حتىٰ لو أخطأ بعضهم في بعض المسائل ولم يهتدوا إليها وقصروا في طلب الدليل أو في استنباط الحكم؛ فقياس الأولىٰ يقتضي أن أسباب



لمغفرة وموانع لحوق الوعيد في حقهم هذه تكون في حق الصحابة رضي الله عنهم أولىٰ، إذْ هذه ذُكرت في حق العلماء، فاستطلابها في حق الصحابة رضي الله عنهم أولىٰ، ولهذا كلّ مَن أخطأ من الصحابة أتىٰ بموجب العقوبة في خطئه أي قصّر في استدلاله وقصّر في حكمه فإنه لا يعاقَب في الآخرة عليها، ليس لأنه معصوم في تلك القضية، ولكن لهذه الأسباب التي قامت في حقهم كما قامت في غيرهم، فلا نكاد نجد صحابيًا إلا وعنده من هذه الأسباب ما يوجب عدم إلحاق الوعيد بحقه في الآخرة.

ومثال ذلك لمّا كتب حاطب رضي الله عنه إلىٰ المشركين وكشف أخبار النبي صلىٰ الله عليه وسلم، والقصة مشهورة وصحيحة ومعروفة، وأراد عمر رضي الله عنه أن يقيم عليه الحد، وقال: «دعني أقطع عنق هذا المنافق»، هنا فعل حاطب رضي الله عنه من موجبات العقوبة، أي قام موجبٌ من موجبات العقوبة في حقه، ذلك أن مظاهرة المشركين وكشف أخبار النبي صلىٰ الله عليه وسلم يعدّ من كبائر الذنوب، فإذن قام السبب الموجب لإنزال الوعيد والعقوبة والحكم عليه، ولكن قال النبي عليه الصلاة والسلام: «إن الله اطلع علىٰ قلوب أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»، قامت أسباب وقامت موانع تمنع من لحوق الوعيد بالمعيَّن من أهل بدر، مع قيام الموجب للعقوبة، ولهذا فإن عمر رضي الله عنه -الذي قال دعني يا رسول الله أقطع عنق هذا الكافر وقالها في مقام القوة- بعد ذلك لمّا سمعَ من النبي صلىٰ الله عليه وسلم وهو يذكُر موانع



لحوق الوعيد في حقّ حاطبٍ رضي الله عنه بكَىٰ عمر.

فعُلِم أن أسبابًا كثيرة تمنع لحوقَ العقوبة بالمعيّن أو لحوق الوعيد بالمعيّن في الآخرة وهذه الأسباب موجودة في الصحابة رضي الله عنهم وفي علماء الأمة إلىٰ قيام الساعة.

ولهذا أخطر ظاهرة أن يتعجّل البعض بتأثيم العلماء العاملين والدعاة المصلحين لمجرّد ثبوت الخطأ عليهم، لأن القضية هنا ليست في الكلام عن الاجتهاد الذي يُعذر عليه الإنسان ويكون مأجورًا أو مشكورًا، وإنما الكلام عن التقصير في الاجتهاد، هذا معنىٰ كلام المصنف، فهو يَذكر تنزلًا أنه لو ثبتَ الخطأ علىٰ العالم فهناك موانع تمنع من لحوق الوعيد به، أي أنه قد لا يعذر عالمٌ في أحكام الدنيا مثلًا، قد يُنكَر علىٰ اجتهاده لظهور الخطأ فيه ظهورًا بيّنًا، وقد يكون القائل بهذا الخطأ قد يبدَّع وقد يقال بهَجْره، لكن هذه في أحكام الدنيا، أما لحوق الوعيد به في الآخرة فهذا لا يجوز الجزم به، فالأصل حسن الظن بهم، وأنّ هذه الأسباب في الغالب لا بد أن ينال منها سببًا، وإعدامها بالكلية أن تجد عالمًا ما عنده حسنات ولم يصَب ببلاء الدنيا ولا أحد يدعو له من طلابه، فهذا متعذِّر.

ولهذا فإن المصنف بعد ذلك بيّن أن المقصود من ذكر الوعيد في النص كما ذكرنا سابقًا هو لبيان أن هذا العمل هو سببٌ للعقوبة، لكن الحكم الشرعي لا يكون نافذًا ولا يكون تامًا بمجرّد وجود السبب حتىٰ تترتب آثار السبب، ويقع المسبب، أي النتيجة تقع، والعقوبة تتحقق في حق



المعيَّن، هنا يتوقف هذا الأمر علىٰ وجود الشرط وزوال (جميع) الموانع، كما ذكر المصنّف وهي عبارة مهمة، إشارة إلىٰ الموانع التي قد تقدّمت، لأن البعض يجعل من لحوق الوعيد في حق المعين فقط النظر إلىٰ اجتهاده في المسألة الخاصة، فيقال هذه المسألة ظاهرة وبيّنة، إذن هنا هو خالف الدليل الظاهر فلا يُعذَر! فنقول: موانع لحوق الوعيد لا تتعلق بالمانع الخاص في المسألة ذاتها وهو ما يتعلق بالاجتهاد ولوازمه، وإنما بأسباب أخرىٰ وبموانع أخرىٰ؛ ولهذا توقف ذلك المسبب علىٰ وجود الشرط وزوال جميع الموانع.

المتن:

وَإِيضَاحُ هَذَا: أَنَّ مَنْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِحَدِيثٍ، فَلَا يَخْلُو مِنْ ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ:

إمَّا أَنْ يَكُونَ تَرْكًا جَائِزًا بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ، كَالتَّرْكِ فِي حَقِّ مَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ وَلَا قَصَّرَ فِي الطَّلَبِ، مَعَ حَاجَتِهِ إلَىٰ الْفُتْيَا أَوْ الْحُكْمِ، كَمَا ذَكَرْنَاهُ عَنْ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ -رضي الله عنهم- وَغَيْرِهِمْ، فَهَذَا لَا يَشُكُّ مُسْلِمٌ أَنَّ صَاحِبَهُ لَا يَلْحَقُهُ مِنْ مَعَرَّةِ التَّرْكِ شَيْءٌ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ تَرْكًا غَيْرَ جَائِزٍ، فَهَذَا لَا يَكَادُ يَصْدُرُ مِنْ الْأَئِمَّةِ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَىٰ، لَكِنْ الذي قَدْ يُخَافُ عَلَىٰ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ، أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ قَاصِرًا فِي دَرْكِ تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ، فَيَقُولُ مَعَ عَدَمِ أَسْبَابِ الْقَوْلِ، وَإِنْ كَانَ لَهُ فِيهَا نَظَرٌ وَاجْتِهَادٌ أَوْ يُقَصِّرُ فِي الِاسْتِدْلَالِ فَيَقُولُ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ النَّظَرُ نِهَايَتَهُ، مَعَ كَوْنِهِ مُتَمَسِّكًا بِحُجَّةٍ، أَوْ يَغْلِبُ عَلَيْهِ عَادَةٌ، أَوْ غَرَضٌ يَمْنَعُهُ مِنْ اسْتِيفَاءِ

النَّظَرِ، لِيَنْظُرَ فِيمَا يُعَارِضُ مَا عِنْدَهُ، وَإِنْ كَانَ لَمْ يَقُلْ إِلَّا بِالِاجْتِهَادِ وَالِاسْتِدْلَالِ، فَإِنَّ الْحَدَّ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَيْهِ الِاجْتِهَادُ قَدْ لَا يَنْضَبِطُ لِلْمُجْتَهِدِ.

وَلِهَذَا كَانَ الْعُلَمَاءُ يَخَافُونَ مِثْلَ هَذَا، خَشْيَةَ أَلَّا يَكُونَ الِاجْتِهَادُ الْمُعْتَبَرُ قَدْ وُجِدَ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ الْمَخْصُوصَةِ.

فَهَذِهِ ذُنُوبٌ؛ لَكِنَّ لُحُوقَ عُقُوبَةِ الذَّنْبِ بِصَاحِبِهِ إِنَّمَا تُنَالُ لِمَنْ لَمْ يَتُبْ، وَقَدْ يَمْحُوهَا الِاسْتِغْفَارُ وَالْإِحْسَانُ وَالْبَلَاءُ وَالشَّفَاعَةُ وَالرَّحْمَةُ.

الشرح:

ذكرَ المصنِّف مسألةً مهمّة وهي أقسام أهل العلم في تركهم العمل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم، والمقصود هنا بالحديث أي عموم الدليل، فترك العمل بالدليل لا يخلو من أقسام ثلاثة:

الأول: هو الترك الجائز، أي ترك العمل به لعدم بلوغه الحديث، أو لعدم وصول الحديث إليه بطريق صحيح، أو وصَلَه الحديث لكن اعتقدَ أنّ سلف الأمة من الصحابة والتابعين لم يعملوا بهذا الحديث لِمُعارض، فترك العمل به. فالتارك لحديث النبي صلى الله عليه وسلم إما لعدم العلم به أو العلم به مع وجود اعتقاد بأن الحديث لم يَعمل به أهل الإجماع من الصحابة والتابعين، فتركه لهذا العذر؛ فهذا الترك جائزٌ، وهذا -كما قال المصنف- انعقد الإجماع على أنّ صاحبه لا يضاف إلى العقوبة ولا يلحقه

الذم ولا الإنكار، لأنه معذور مأجور، وأنّ هذا وقع لأصحاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم.

الثاني: هو الترك غير الجائز، وهذا الثاني لا يكاد يصدر من الأئمة. والمراد به أن الحديث الذي تلقته الأمة بالقبول وهو حديثٌ صحيح مشهور، وصلَ إلىٰ عالمٍ من العلماء فترك العمَل به ولم يعتقد بموجبه، وإنما أخذ بالرأي والقياس، وهذا لا يُتصور أن يصدر من إمامٍ من الأئمة. فالقاعدة في هذا الباب هي إعذار العلماء في تركهم العمل بالحديث النبوي، لأن الأصل أنه لا يتركه إلا علىٰ الترك الأول الموصوف.

الثالث: هو أن يُخاف علىٰ بعض العلماء ممن لا يكون ذلك منهم منهجًا عامًا وإنما ترَك الحديث في مسألة معينة أو في حديثٍ معين؛ فالأصل عندهم الاحتجاج بحديث النبي لله عليه وسلم، لكن أحيانًا في مسألة من مسائل الفقه أو في قضية جزئية واحدة معينة وقع من أحدهم التقصير في إدراكها، وهو راجعٌ إلىٰ قصور في التصور، فلم يحِط علمًا بحقائقها، فأسباب العلم الموجبة غير موجودة، وإن كان له فيها نظر واستدلال مجمَل.

وهذا حال كثير من طلبة العلم اليوم، يكون القصور في اجتهاده له عدّة صور:

الصورة الأولىٰ: القصور في التصوُّر، فتراه يتكلم في مسألةٍ تكون خلفياتُه الفقهية فيها ضعيفة، لم يبذل وسعه في البحث والإحاطة والنظر،



وهو في الغالب عنده نظر واجتهاد واستدلال لكن من غير إحاطة، أي أنه لم يجمع الأدلة، فهذا معنىٰ أن يكون الرجل قاصرًا في التصور.

والصورة الثانية: أن يكون قاصرًا في الاستدلال، أي أنه لم يستدل بالأدلة -التي أحاط بها- استدلالًا تامًا، فحكَم بمجرد النظر العام السريع قبل أن يبلغ النظر نهايته، مع كونه عنده حجة، لكن لم يستدل بها استدلالًا صحيحًا.

والصورة الثالثة: غلبة العادة علىٰ الإنسان، أو أنّ له أغراضًا نفسية أو بشرية، فتمنعه من استيفاء النظر في كل مسألة، أي هكذا طبعه يتكلم في كل مسألة من غير أن يستكمل فيها أدوات البحث العلمي الجزئي.

وهذا غالبٌ اليوم علىٰ كثير من المتفقهة، ممن كان انتسابهم إلىٰ الفقه بالنقل، ينقل عن العلماء، فإذا جاءته بعض المسائل انتقل من النقل عن العلماء إلىٰ أن أنزل نفسه موضع النظر في المسألة بهذه الأوصاف، إما أن يكون قاصرًا في دَرك تلك المسألة وتصوُّرها، أو أنه قصّر في الاستدلال، أو أن هذه هي عادته أنه يتكلم في حدود النظر المجمل، فهو يجتهد ويستدل لكن ليس مستوفيًا لآلة النظر، فالخطأ في الغالب يقع من هذه القسمة الثالثة.

ومَن ترك العمل بالحديث جُملةً فهذا مردود وينسَب إلىٰ أهل البدع، والترك الأول معلوم معذور، وكذلك الثاني الذي فيه قصور وتقصير وعادة



وأغراض نفسية وقد يكون له هوىٰ النفس في ترجيح أحد القولين في مسألةٍ ما وبخاصةً في الخصومات والمنازعات والمناظرات وفوضىٰ مواقع التواصل الاجتماعي والكلام علىٰ العالم والتشكيك بعلمه وأصوله تظهر هذه العادات والأغراض التي لم يستوفِ صاحبها النظر في المسألة، فيتكلم من غير أن ينظر إلىٰ معارضها، بل يكاد يجزم بصحة قوله وبقوة ترجيح قوله علىٰ قول خصمه!

وهُنا فائدة: في هذه الصور الثلاث ذكر المصنف رحمه الله تعالىٰ أن هؤلاء مع تقصيرهم وقصورهم وأغراضهم ما خرَجوا عن قاعدة التمسك بالاستدلال والاحتجاج، لكن في الجملة لا في التفصيل، ولهذا في الأولىٰ قال: وإن كان له فيها نظرٌ واستيعاب. وفي الثانية: مع كونه متمسّكًا بحجة. وفي الثالثة: وإن كان لم يقل إلا بالاجتهاد والاستدلال. فهذه قيود، والصورة الثالثة تنتقل إلىٰ الثانية فيكون تركه غير جائز، ولا يدخل في باب الاجتهاد، وهنا يكون له من الوعيد ما سيأتي ذكره عن المصنف.

فإذن هذه الصور الثلاث هي واقعة اليوم وفي كثير من الأزمان، لكن مما يشفع لهذا الخلل المنهجي الاستدلالي التصوّري في المسائل والاستدلال وفق النظر والاجتهاد هو وجود قاعدة راسخة ثابتة عند المستدل أو الناظر أو المجتهد وهي: الاحتجاج بالكتاب والسنة، لكن معَ قصور وتقصير ومَيل، وهذا الذي يجري مع كثير من طلبة علم، فيدرك أنه أحيانًا يقع في هذا الابتلاء ويقع في بعض هذه الصور.

فحتىٰ القسم الثالث وإن كان مرجوحًا ولم يستكمل أدوات النظر ولم يهتدِ إلىٰ الكمال في العلم والعمل، ألا أنه أدخله في دائرة العذر، لا لشيء إلا لصحة أصوله واستمرار التزامه بالدليل، ولمصاحبته وجوب العمل بالحديث، **فإن هذه لو ضعُفت أو ذهبَت لسقَط العذر**. وهذا هو معنىٰ القيود الثلاثة التي ذكرَها.

لهذا كان العلماء يخافون مثل هذا النوع خشية أن لا يكون الاجتهاد المعتبر قد وُجد في تلك المسألة، فيخشىٰ أحدهم أن يُرفع عنه العذر، ويكون مُلامًا ومؤاخَذًا في المسائل التي قصّر فيها.

فهذه النقاط الثلاثة تعدّ من الذنوب، ومع ذلك لا يقال بتأثيمه، لوجود القاعدة التي تدخله في العذر، لأنه لم يخرج عن دائرة الاجتهاد، ولا يقال بترتيب الوعيد عليه لأنه في دائرة النظر والعلم.

المتن:

وَلَمْ يَدْخُلْ فِي هَذَا مَنْ يَغْلِبُهُ الْهَوَىٰ وَيَصْرَعُهُ، حَتَّىٰ يَنْصُرَ مَا يَعْلَمُ أَنَّهُ بَاطِلٌ، أَوْ مَنْ يَجْزِمُ بِصَوَابِ قَوْلٍ أَوْ خَطَئِهِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةٍ مِنْهُ بِدَلَائِلِ ذَلِكَ الْقَوْلِ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا؛ فَإِنَّ هَذَيْنِ فِي النَّارِ، كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ، فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ، فَرَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ فَقَضَىٰ بِهِ، وَأَمَّا اللَّذَانِ فِي النَّارِ، فَرَجُلٌ قَضَىٰ لِلنَّاسِ عَلَىٰ جَهْلٍ، وَرَجُلٌ عَلِمَ الْحَقَّ وَقَضَىٰ بِخِلَافِهِ». وَالْمُفْتُونُ كَذَلِكَ. لَكِنَّ لُحُوقَ الْوَعِيدِ



لِلشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ أَيْضًا لَهُ مَوَانِعُ كَمَا بَيَّنَّاهُ.

الشرح:

في مَطلع هذا الحديث حصرُ القسمة بأن القضاة في هذا الباب وفي لحوق الوعيد هم ثلاثة لا رابع لهم. ولم يقل: قاضيان في الجنة وقاضٍ في النار، وإنما قال صلى الله عليه وسلم: «قاضيان في النار وقاضٍ في الجنة» وبيّن أن الأول هو مَن قضى بجهل ولم يكن من أهل اجتهاد، والآخر الذي أتى بالأسباب الموجبة لدخول النار.

النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الوعيد بالنار لبيان أن هذا هو أقوى الأسباب الموجبة لدخول النار، ولبيان أن السبب هنا أي المقتضي لدخول النار قويٌّ فلا يُرفع بأي مانع، إذ لا بد أن يكون المانع مانعًا قويًا يقاوم هذا المقتضي، وإلا استحقّ هذا القاضي النار.

وإنما بيّن ذلك النبي صلى عليه وسلم لأن الأمر يتعلق ببيان الأحكام والأقضية وببيان الشرع، فاحتاج المقام إلى التشديد في هذا الباب.

فإذا كان القاضي يقضي في منازعات الناس على جهل ولم يكن من أهل الاجتهاد أو كان على علمٍ بالحق وقضى بخلافه لهواه، فهذا إذا فعل ذلك في منازعات الناس يقتضي التشديدَ في الوعيد عليه، ولو كان قضاؤه في أعراض واعتقادات الناس فيكون من باب قياس الأولى، أي إذا كان القاضي في النار لمجرد أنه قضى بجهل أو لم يقضِ بالحق تبعًا لهواه، فما بال



الإنسان إذا كان قضاؤه كذلك في أعراض العلماء وفي الناس وفي الكلام في الفرق وفي الأشخاص وفي المنتسبين إلىٰ الدين، فهذا أولىٰ باستحقاقه النارَ، لأن قياس الأَولىٰ يقتضي ذلك.

وهذه هي المناسبة في ذكر هذا الحديث في موضِع إعذار العلماء وفي موضِع اجتهاد العلماء، بأنّ العالِم إذا تكلّم في المنازعات أو إذا تكلّم في الفقهيات أو إذا تكلم في الأحكام وفي اعتقادات الناس، لا بد أن يكون قد عَلِم الحق، فلا يتكلم إلا بعد الإحاطة بالدليل وتصوُّر المسألة ودفع المعارِض، ويعلَم ذلك ويعمَل بموجبه فيكون قضاؤه مبنيًّا علىٰ علْمٍ وعمَل. هذا معنىٰ: «رجلٌ عَلِم الحقَّ فقَضَىٰ بهِ»، فالذي ينجو هو موصوف بصفتين: أن يكون من أهل الاجتهاد، وأن يحكم بالحق والعلْم. فالشرع يأذن له أن يتكلم في هذه المسألة، لأنه أوّلًا: مؤهَّل، وثانيًا: يَعمل بموجب هذا القول. وهكذا في جميع أقضيته وأحكامه.

والحديث خرج مخرج الوعيد الشديد، وكأنه إشارة إلىٰ أن القلة من القضاة هم الذين ينجون، ونجاتهم بأوصاف لا بذوات. وهلاك القضاة الآخرين أيضًا بالأوصاف لا بالذوات.

ولكن مع ذلك نفتح باب الرجاء، وهذا هو منهج المصنف حتىٰ في أشد أحاديث الوعيد أن يفتح باب الرجاء، ولو كان هذا القاضي استحق دخول النار وأتىٰ بالسبب الموجب لدخول النار، فإن ترتيب الحكم العيني عليه جزمًا بلحوق الوعيد به في الآخرة فيدخل النار حقيقةً **غير ممكن**،

حتىٰ هذا الذي يتكلم بهوىٰ ويتكلم فيما لا يعلم لا نقطع بلحوق الوعيد علىٰ فعله في الآخرة؛ ولهذا انظروا إلىٰ أهمية الاستدراك، لأن البعض ربما يسمع «قاضيان في النار» فيعتقد أن هذا من باب العلة التامة، أي أنه سببٌ جازم بدخول المعيّن النارَ، فلا ينظر إلىٰ عذره ولا إلىٰ موانعه ولا إلىٰ توبته، بل يستحق دخول النار علىٰ هذا الفعل وإذا خرج يخرج بشفاعة النبي صلىٰ الله عليه وسلم! والصواب ليس كذلك، حتىٰ هذا القاضي في قضائه وحتىٰ هذا الذي تكلم في العلماء من غير علم ولا عدل وهو لم يكن مؤهّلًا، لا يجوز الجزم بدخوله في النار عينًا.

فهؤلاء الذين أتوا بأقوىٰ الأسباب الموجبة لدخول النار، لهم موانع كما بيّن المصنف، فجعل قاعدة أحاديث الوعيد في عدم لحوق الوعيد بالمعين إلا مع انتفاء الموانع قاعدةً مطّردة في جميع نصوص الوعيد لا يستثني منها أي شيء.

وهذه قاعدة عظيمة مَن غابت عنه وقعَ في الاعتداء علىٰ حقّ الله، وإساءة الأدب مع الله تعالىٰ في إنزال الناس في النار مع أن الله قد غفر لهم في الآخرة.

المتن:

فَلَوْ فُرِضَ وُقُوعُ بَعْضِ هَذَا مِنْ بَعْضِ الْأَعْيَانِ مِنْ الْعُلَمَاءِ الْمَحْمُودِينَ عِنْدَ الْأُمَّةِ -مَعَ أَنَّ هَذَا بَعِيدٌ أَوْ غَيْرُ وَاقِعٍ- لَمْ يَعْدَمْ أَحَدُهُمْ أَحَدَ





هَذِهِ الْأَسْبَابِ؛ وَلَوْ وَقَعَ لَمْ يَقْدَحْ فِي إِمَامَتِهِمْ عَلَىٰ الْإِطْلَاقِ.

فَإِنَّا لَا نَعْتَقِدُ فِي الْقَوْمِ الْعِصْمَةَ، بَلْ نُجَوِّزُ عَلَيْهِمُ الذُّنُوبَ، وَنَرْجُو لَهُمْ -مَعَ ذَلِكَ- أَعْلَىٰ الدَّرَجَاتِ؛ لِمَا اخْتَصَّهُمُ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ وَالْأَحْوَالِ السَّنِيَّةِ، وَأَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا مُصِرِّينَ عَلَىٰ ذَنْبٍ، وَلَيْسُوا بِأَعْلَىٰ دَرَجَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رضي الله عنهم، وَالْقَوْلُ فِيهِمْ كَذَلِكَ فِيمَا اجْتَهَدُوا فِيهِ مِنَ الْفَتَاوَىٰ وَالْقَضَايَا وَالدِّمَاءِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَهُمْ رضي الله عنهم، وَغَيْرِ ذَلِكَ.

الشرح:

هنا فائدة: أنه لا يجوز القدح في عالِم من العلماء بمجرد خطأ أو ذنب حتىٰ لو كان مصرًّا عليه، أو فعلَه بهوىٰ، أو فعلَه بعدم القرينة في الإحاطة بالعلم في مسائله، أو فعله انتصارًا لطائفته؛ فإن الإمام من أهل العلم لا تزول إمامته بالزلة والخطأ.

نعم إن الذنوب قد تُنقص مراتب الكمال، وإن العالم الذي يتحرىٰ الحق هو الأكمل، لكن مَن صدرت منه الزلات سواء كان بتعمد أو بهوىٰ نفس أو بتقصير في العلم فلا ينبغي القدح في إمامته والقول بانتقاص مرتبته لأجل هذا الخطأ، إذ أن البعض قد يُسقط العلماء ويُزيل عنهم الإمامة والعلم بمجرد ثبوت الخطأ عليهم، لا سيما إذا ظهرت قرائن هوىٰ النفس، لهذا وقعَت بين أصحاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم حوادث كثيرة، وكذلك بين التابعين، في الدماء، وبعضها قد يكون لها حظ من نفس،





وبعضها ظاهر الخطأ، وبعضها التأويل فيها لا يكون صحيحًا، ومع ذلك لا ينبغي القدح بإمامة العلماء بمثل هذه الأخطاء من آحاد الأقوال والأفعال.

المتن:

ثُمَّ إِنَّنا مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ التَّارِكَ الْمَوْصُوفَ مَعْذُورٌ، بَلْ مَأْجُورٌ، لَا يَمْنَعُنَا أَنْ نَتَّبِعَ الْأَحَادِيثَ الصَّحِيحَةَ، الَّتِي لَا نَعْلَمُ لَهَا مُعَارِضًا يَدْفَعُهَا، وَأَنْ نَعْتَقِدَ وُجُوبَ الْعَمَلِ عَلَىٰ الْأُمَّةِ، وَوُجوبَ تَبْلِيغِهَا. وَهَذَا مِمَّا لَا يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِيهِ.

الشرح:

هنا ينبغي التفريق بين مقام الاعتذار ومقام الاقتداء والاتباع؛ فإن كثيرًا من الناس الواحد منهم قد يقع في خطأ فيجعل العذر للعلماء حتىٰ العذر في عدم الأخذ بالدليل الذي تركه هذا العالم، وهذا لا ينبغي. بل ينبغي معرفة أن قاعدة إعذار العلماء قاعدة كبيرة لها أسباب وشروط وموانع وأوصاف وقيود، أما اتّباع الحديث وعدم التسليم بقول من أخطأ من العلماء فهذه قاعدة عظيمة، لأن البعض يقع في تداخل بين عذرهم وبين عدم الأخذ بخطئهم، وهذه مسألة دقيقة كما بسطها المصنف.

فبيان خطأ مَن أخطأ من العلماء أو عدم الأخذ بقولهم أو اتّباع الدليل الظاهر الراجح الاعتقاد بوجوب العمل به، هذا بابٌ آخر؛ فالأول





موضوعٌ بحق العالم، والثاني موضوعٌ لحق الله وحفظ مقاصد الشريعة.

العالم يُعذر ولا يُقال بالقدح في إمامته لزلةٍ أو خطأ، لكن لا يلزم من ذلك السكوت على خطئه وعدم بيانه **بالعلم والعدل والحكمة**، ولا يلزم أن نترك الأخذ بالأحاديث التي هو قد تركها؛ فإذن هو له عذره، أما أنا فبعد أن ظهرَ لي الدليل لا يكون لي عذر، فما كان عذرًا للسابق لا يلزم أن يكون عذرًا للّاحق، هو لم يصل إليه الحديث، أو وصل إليه الحديث واعتقدَ بأن السلَف لم يعملوا به، أو وصل إليه الحديث ولم يستفرغ جهده في النظر، فهو معذور، ولديه موانع من لحوق العقوبة به، ولا ينبغي القدح بإمامته، لكن لو أنا تركت ما هو قام بتركه فإنني أُؤاخَذ، لأني قد ظهرت لي الحجة، وعلمتُ بأن تركه الحديث لم يكن سائغًا، وأن السلف عملوا بهذا الحديث، إذن لم يبقَ لي عذر في تركي، فالمتأخّر لا يعذَر، والسالف المتقدّم يعذَر. هذه قضية مهمة لا سيما لمن يتعامل مع دراسة كتب المذاهب، فلا يجوز أن ينسحب العذر إلى عدم بيان الحق.

المتن:

ثُمَّ هِذه الأحاديث مُنْقَسِمَةٌ إِلَى:

- اتِّفاقِ العُلَماءِ عَلَى العِلْمِ وَالعَمَلِ بِالأَحادِيثِ القَطْعِيَّةِ، بِأَنْ يَكُونَ قَطْعِيَّ السَّنَدِ وَالْمَتْنِ، وَهُوَ مَا تَيَقَّنَّا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَهُ، وَتَيَقَّنَّا أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ تِلْكَ الصُّورَةَ.





- وَإِلَىٰ مَا دَلَالَتُهُ ظَاهِرَةٌ غَيْرُ قَطْعِيَّةٍ.

فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَيَجِبُ اعْتِقَادُ مُوجَبِهِ عِلْمًا وَعَمَلًا؛ وَهَذَا مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي الْجُمْلَةِ.

وَإِنَّمَا قَدْ يَخْتَلِفُونَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ: هَلْ هُوَ قَطْعِيُّ السَّنَدِ أَوْ لَيْسَ بِقَطْعِيٍّ؟ وَهَلْ هُوَ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ، أَوْ لَيْسَ بِقَطْعِيّها؟

مِثْلَ اخْتِلَافِهِمْ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِي تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ وَالتَّصْدِيقِ، أَوْ الَّذِي اتَّفَقَتْ عَلَىٰ الْعَمَلِ بِهِ؛ فَعِنْدَ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ وَأَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّهُ يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَذَهَبَ طَوَائِفُ مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ إِلَىٰ أَنَّهُ لَا يُفِيدُهُ.

الشرح:

بيَّن المصنِّف رحمه الله أنّ هذه الأحاديث الّتي قد يختلف فيها العلماء هي ليست علىٰ مَرتبة واحدة، لا في صحة سندها، ولا في وضوح دلالتها.

ويجب أن ننطلق من قاعدة: أن معرفة صحة الإسناد والقول بإفادة الحديث العلمَ هو من الأمور النسبية، فقد يفيد الحديث علمًا لطائفة ولا يفيد لطائفةٍ أخرىٰ، فضلًا عن أن الحديث قد يصل بإسناد صحيح إلىٰ بعض العلماء وقد يصل بإسناد ضعيف إلىٰ غيرهم.

كذلك الدلالة، الاختلاف لم يقع في صحة الإسناد فقط، بل بعض الأحاديث دلالتها قطعية سواء كانت الدلالة دلالة الإسناد والمتن أو دلالة



المتن فقط، وهو ما نَقطعُ ونجزمُ بأنّ النبي صلى الله وسلم قد قالها وأراد ذلك المعنى؛ فيكون الحكم هنا قطعيًا في الإسناد وفي الدلالة. وهذا الأول يجب العمل به بخلاف ما كان ليس كذلك، وهو إما أن يقع الاختلاف في إسناده أو في دلالته.

ولهذا بيَّن المصنف رحمه الله تعالى بأن هذه الأحاديث التي يختلف فيها العلماء، هي منقسمة باعتبار دلالتها وباعتبار ما تفيده من العلم.

أما باعتبار الدلالة فمنه ما يكون قطعي السند والمتن، وهذا يوجب الاعتقاد به علمًا وعملًا، أي يفيد العلم والعمل، ومعنى إفادته العلم: أي الجزم بصدقه، ومعنى إفادة العمل: أي وجوب العمل به.

ولهذا قال المصنف: «هو مما لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة». هنا يجب أن نحدد جهة الخلاف بين العلماء، هل الخلاف واقعٌ في الجملة أي في التأصيل والتقعيد وفي الكليات؟ أم هُم متفقون في الجملة على أن الحديث الصحيح أو الحديث القطعي الثبوت والقطعي الدلالة يجب الاعتقاد بموجبه علمًا ويفيد العلم القطعي ويفيد العمل أي وجوب العمل به؛ فهذه القاعدة متفق عليها في الجملة، وإنما يقع الخلاف في آحادها، أي -بِلُغة العَصر-: في تنزيلها وتطبيقها؛ فعندما نأتي إلى بعض الأحاديث يختلفون فيها إما لاعتقاد بعضهم بأنها لم تصل إلى درجة القطع أو أنها قطعية لكن دلالتها ليست قطعية، ولهذا يقع هذا الخلاف، ومثّل المصنّف على ذلك بمثالٍ مهم يكثر الخلاف فيه في التقعيد التأصيل -أي في

الجملة-، وهو اختلافهم في خبر الواحد.

كلام المصنف ليس في كل خبر، لأنه من الصواب أن تحقق موارد الخلاف، فتحرير موارد النزاع مهم جدًا، لذلك عندما نتكلم هنا في خبر الواحد، فليس الكلام في الخبر الذي فيه علة، ولا الكلام في الخبر الذي تُكلِّم علىٰ رجاله، ولا الخبر الذي لم يعمل به السلف، لا، هذا خارج عن محل النزاع، هذا لا يفيد العلم القطعي، ولا يلزم العمل به إلا عند الترجيح. إذن كلام المصنف في الخبر الذي تلقّته الأمة بالقبول والتصديق واشتهر بينهم، أو الذي اتفقت الأمة علىٰ العمل به. هذا هو الحديث أو الخبر المقصود. فهل هو يفيد العمل دون العلم؟ هذه قضية الخلاف في خبر الآحاد.

فذكرَ المصنِّف أنّ الصحيح في هذه القضية أنه يفيد العلم عند عامة الفقهاء والمحدثين أيضًا وأكثر المتكلمين. وهذا يدل علىٰ استيعاب شيخ الإسلام رحمه الله لمذاهب العلماء في جميع أبواب العلم.

كلام المصنف ليس في الحديث الآحاد الصحيح، لأن البعض قد يخطئ في ضبط الاصطلاح، وإنما كلامه في نوعٍ خاص من الآحاد، وهو الذي **تلقته الأمة بالقبول والتصديق**، أنه يفيد العلم أي الجزم بصدقه ونسبته إلىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم -وسيبين المصنف ضابط الأمة في ذلك أو الذي اتفقت الأمة علىٰ العمل به-، والغالب إذا تلقته الأمة بالقبول والتصديق عملوا به إلا مع وجود معارض. إذن هذا الحديث بهذا النص يفيد العلم، فإذا أفاد العلم



فمن باب أولىٰ أنه يفيد العمل، أي إذا جزمنا بصدقه ونسبته إلىٰ النبي صلىٰ الله عليه وسلم فهنا يجب العمل به ويجب الاعتقاد به؛ لأن هذا هو كلام النبي صلىٰ الله عليه وسلم والجزم بصدقه ونسبته إليه أولًا، وهذا معنىٰ إفادة العلم، وثانيًا: وجوب العمل به أي وجوبًا شرعيًا.

وذهب طوائف من المتكلمين إلىٰ أنه لا يفيد العلم، والبعض منهم قال إنه يفيد العمل ولا يفيد العلم، أي مِن حيث العلم قد يفيد الظن الراجح، قالوا لاحْتمال الخطأ والسهو علىٰ الراوي فلا نجزم. لهذا نقول علىٰ غلبة الظن إذن هو يفيد غلبة الظن الراجح ولا يفيد العلم، ولكن قالوا مع ذلك نعمل به.

إذن هي مذاهب ثلاثة في هذا الباب:

المذهب الأول: أنه يفيد العلم والعمل.

المذهب الثاني: أنه لا يفيد العلم والعمل، وهو مذهب بعض المتكلمين، لأن عندهم اشتراطات معينة في إفادة الحديث العلمَ والعمل.

المذهب الثالث: أنه يفيد العمَل ولا يفيد العلْم.

المتن:

وَكَذَلِكَ الْخَبَرُ الْمَرْوِيُّ مِنْ عِدَّةِ جِهَاتٍ، يُصَدِّقُ بَعْضُهَا بَعْضًا مِنْ أُنَاسٍ مَخْصُوصِينَ، قَدْ يُفِيدُ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ لِمَنْ كَانَ عَالِمًا بِتِلْكَ الْجِهَاتِ، وَبِحَالِ





أُولَئِكَ الْمُخْبِرِينَ، وَبِقَرَائِنَ وضَمائِمَ تَحُفُّ بِالْخَبَرِ، وَإِنْ كَانَ الْعِلْمُ بِذَلِكَ الْخَبَرِ لَا يَحْصُلُ لِمَنْ لَمْ يُشارِكْهُ فِي ذَلِكَ.

الشرح:

هنا فائدة، وأنا مضطر إلىٰ التعليق بمثل هذه الفوائد وبخاصة للمشتغلين في علم الحديث، لأنها قواعد مهمة سار عليها المتقدمون والمتأخرون في إفادة الأخبار العلمَ.

فهنا مسألة مهمة وهي أنّ الخبر المروي كلّما كثرت مَخارجه وتعدَّدت جهات الخبر وكثرت رواياته، فطريق شامي وطريق كوفي وطريق مدني وطريق مكي، هذا في الحقيقة قد يفيد العلم اليقيني، لأنه كما سيبين المصنف أنه مما يقوّيه، إذْ لا يُتصور أنّ الخبر ضعيف وينتشر وتتعدد مخارجه من غير تواطؤ، إلا أن يكون حديثًا صحيحًا.

مثال ذلك الآن لو ذهبتَ إلىٰ السوق وسمعت خبرًا في الطريق، وبعد قليل سمعته أيضًا، ولما كلّمت صديقك أخبرك بالخبر نفسه؛ إذن هذا التعدد في جهة الإخبار هو مِن طُرق إفادة الخبر العلمَ اليقيني.

لكن هذا لا يحصل للمتكلمين، ولا يحصل لمن لم يتشرّب علم الحديث، ويكون ريانًا بعلوم الحديث، ولا لكل مخبِر، وإنما لمن مارس الحديث ومارس إفادة الحديث العِلْم، وعَلِم كيف يحصل العِلْم اليقيني من الحديث، هذا الذي ينتفع فيحكم علىٰ الحديث بأنه يقيني، بخلاف الذي



لا دراية له لا في الحديث ولا في مخارجه ولا في طرق إفادته العلم، فهذا كلما تعددت الروايات وكثرت المخارج يصيب الشيء من الظن بصحة الحديث، ولهذا يجعلُ البعضُ هذا كأنه نوعٌ من العلة أو الاختلاف، فيقول اختلفت مخارجه واختلفت رواياته وهو لا يدري أن هذا من القرائن القوية على إفادة الحديث العلمَ اليقيني، وليس لغلبة الظن، ولهذا فإن هذا لا يتحصل إلا لمن كان عالمًا بثلاثة أمور:

أولًا: أن يكون عالمًا بتلك الجهات.

ثانيًا: أن يكون عالمًا بصفات أولئك المخبرين.

ثالثًا: أن يكون عالمًا بالقرائن والضمائم التي تحيط بالخبر.

فإن كان جامعًا لكل ذلك فعنده أنّ الحديث يفيد العلم.

المتن:

وَلِهَذَا كَانَ عُلَمَاءُ الْحَدِيثِ، الْجَهَابِذَةُ فِيهِ، الْمُتَبَحِّرُونَ فِي مَعْرِفَتِهِ، رحمهم الله، قَدْ يَحْصُلُ لَهُمْ الْيَقِينُ التَّامُّ بِأَخْبَارٍ، وَإِنْ كَانَ غَيْرُهُمْ مِنْ الْعُلَمَاءِ قَدْ لَا يَظُنُّ صِدْقَهَا، فَضْلًا عَنْ الْعِلْمِ بِصِدْقِهَا.

وَمَبْنَى هَذَا عَلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمُفِيدَ لِلْعِلْمِ يُفِيدُهُ مِنْ كَثْرَةِ الْمُخْبِرِينَ تَارَةً، وَمِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِينَ أُخْرَى، وَمِنْ نَفْسِ الْإِخْبَارِ بِهِ أُخْرَى، وَمِنْ نَفْسِ إدْرَاكِ الْمُخْبِرِ لَهُ أُخْرَى، وَمِنْ الْأَمْرِ الْمُخْبَرِ بِهِ أُخْرَى.



فَرُبَّ عَدَدٍ قَلِيلٍ أَفَادَ خَبَرُهُمْ الْعِلْمَ لِمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ الدِّيَانَةِ وَالْحِفْظِ الَّذِي يُؤْمَنُ مَعَهُ كَذِبُهُمْ أَوْ خَطَؤُهُمْ، وَأَضْعَافُ ذَلِكَ الْعَدَدِ مِنْ غَيْرِهِمْ قَدْ لَا يُفِيدُ خَبَرُهُمْ الْعِلْمَ.

هَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ وَهُوَ قَوْلُ جُمْهُورِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ وَطَوَائِفَ مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ.

الشرح:

هناك طرق ثلاثة لإفادة الحديث للعلم، والحكم عليه بالعلم اليقيني أو بعدمه:

الطريق الأول: كما ذكر المصنف رحمه الله تعالىٰ: كثرة المخبرين. يعني كثرة الروايات وتعدد مخارجها.

الطريق الثاني: صفات المخبرين باعتبار ديانتهم وضبطهم. أي باعتبار العدالة وباعتبار الضبط.

الطريق الثالث: القرائن التي تحتفّ بالخبر، وذكرَ المصنّف أنها تتعلّق بنفس المخبِر أو المخبَر به أو طريقة الإخبار.

فهذه الطرق هي التي تفيد العلم، ولا يوجد غير هذه الثلاثة طريق لإفادة الحديث العلم به، **لا بالكشف، ولا بالمنامات، ولا بعرضه علىٰ الشريعة العرض العقلي المحض -أي علىٰ العقل المطلق-**، ونحو ذلك.



المتن:

وَذَهَبَ طَوَائِفُ مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ وَبَعْضُ الْفُقَهَاءِ إلَىٰ أَنَّ كُلَّ عَدَدٍ أَفَادَ الْعِلْمَ خَبَرُهُمْ بِقَضِيَّةٍ: أَفَادَ خَبَرُ مِثْلِ هذا الْعَدَدِ الْعِلْمَ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ. وَهَذَا بَاطِلٌ قَطْعًا، لَكِنْ لَيْسَ هَذَا مَوْضِعَ بَيَانِ ذَلِكَ.

فَأَمَّا تَأْثِيرُ الْقَرَائِنِ الْخَارِجَةِ عَنْ الْمُخْبِرِينَ فِي الْعِلْمِ بِالْخَبَرِ فَلَمْ نَذْكُرْهُ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْقَرَائِنَ قَدْ تُفِيدُ الْعِلْمَ لَوْ تَجَرَّدَتْ عَنْ الْخَبَرِ.

وَإِذَا كَانَتْ بِنَفْسِهَا قَدْ تُفِيدُ الْعِلْمَ لَمْ تُجْعَلْ تَابِعَةً لِلْخَبَرِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَمَا لَمْ يُجْعَلْ الْخَبَرُ تَابِعًا لَهَا. بَلْ كُلٌّ مِنْهُمَا طَرِيقٌ إلَىٰ الْعِلْمِ تَارَةً، وَإِلَىٰ الظَّنِّ أُخْرَىٰ، وَإِنْ اتَّفَقَ اجْتِمَاعُ مَا يُوجِبُ الْعِلْمَ بِهِ مِنْهُمَا، أَوْ اجْتِمَاعُ مُوجَبِ الْعِلْمِ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمُوجَبُ الظَّنِّ مِنَ الْآخَرِ.

وَكُلُّ مَنْ كَانَ بِالْأَخْبَارِ أَعْلَمَ، قَدْ يَقْطَعُ بِصِدْقِ أَخْبَارٍ لَا يَقْطَعُ بِصِدْقِهَا مَنْ لَيْسَ مِثْلَهُ.

الشرح:

ذكرَ المصنِّف رحمه الله تعالىٰ هنا فائدةً مهمة، وهي تأثير القرائن في تصحيح الأخبار، وفي قبولها، وفي إفادتها للعلم اليقيني.

فهنا يجب أن يُعلم بأن أي خبر لا بد له من صفات داخلية ذاتية وصفات خارجة للتصحيح وإفادة العلم:



فالصفات الذاتية في الخبر منها ما يتعلق بعدد المخبرين، ولهذا فإن الحديث المتواتر يرجع في أصله إلىٰ الكثرة والاشتهار، وعدم التواطؤ علىٰ الكذب والخطأ، أو إلىٰ صفات المخبرين من العدالة والضبط، هذه هي الصفات الذاتية في التصحيح.

وهناك أمور خارجية وهي القرائن، وهي خارجة عن تعدد الطرق وخارجة عن صفات العدالة والضبط، هذه أحيانًا قد تأتي مع الصفات الذاتية، فيأتينا حديث فيه عدة طرق أو صحيح الإسناد، وغير ذلك من قرائن تدل علىٰ إفادته العلمَ أو الصحة، ولهذا يتلقاه العلماء بالقبول، وإنما قبلوه وعملوا به وصدّقوا به باعتبار صفات الرواة، وبالقرائن التي أحاطت به، هناك أحيانًا قبول الخبر يكون بالقرائن فقط، لا بالنظر إلىٰ تعدد الرواية ولا بالنظر إلىٰ صفات الرواة، وإنما هناك قرائن تدل علىٰ أن هذا الخبر صحيح، وأن هذا المخبر صادق مع أنه واحد وقد لا يكون مسلِمًا.

وأنا أضرب مثالًا علىٰ قبول خبر الكافر: فقد كان المسلمون في العهد الأول يتلقّون بعض أخبار الكفار، وكان النبي صلىٰ الله عليه وسلم يرسل العيون ويستدلّ بأهل الكفر -أي يجعل أحدهم دليلًا-، وفي قصة أبي سفيان مع هرقل أنّ أبا سفيان أخبر عن بعض الأمور، وأهل الحديث تلقّوا ذلك الخبر، وهنا هذا الخبر لا يقال بأنه حدَّث به فقط في إسلامه، فحتىٰ لو حدّث به في حال كفره فإنه يؤخذ به، لأن قبول الخبر لا يرجع إلىٰ صفات الراوي بأنه راوٍ واحد أو أنه كافر، وإنما قامت قرينة تدل علىٰ صدقه في هذا

المَوضِع، ولا توجد دواعٍ للكذب؛ ولهذا يُقبَل خبره، فنحن قبلنا خبر الكافر في بعض المَواضِع.

كما يجوز أن نقبل شهادة الكفار في بعض المَواضِع، وهذا ثابت في كتب الفقه قبول شهادة الكافر في الأموال وفي المنازعات، قد نقبل عند تعذُّر وجود شهادة المسلم.

إذن قبول الشهادة وقبول الخبر قد يكون راجعًا إلىٰ قرائن لا إلىٰ صفات المخبرين، ولا إلىٰ عدد المخبرين، وإنما القبول هنا راجع إلىٰ ما أشار إليه شيخ الإسلام وهو تأثير القرائن الخارجة عن المخبرين في العلم بالخبر؛ فهنا أفاد العلم اليقيني.

ولهذا إنما يقع الخلاف بين العلماء في هذا الباب؛ فمن كان عنده من العلماء أن القرائن لا تفيد العلم فلن يحتج بهذا الحديث، أو قد يعتقد في الجملة بأن الحديث يصحح بقرائنه ويتقوىٰ بالقرائن الخارجية لكن لا يلتفت إلىٰ هذه القرائن، ولهذا هناك فائدة في باب إفادة الحديث العلمَ والصحَّة: **القول المعوَّل عليه هو قول أهل الحديث،** فعندما نستطلب الإجماع أو الاتفاق علىٰ صحة حديثٍ ما، لا ينبغي البحث عن قول الفقهاء وقول الأصوليين أو المتكلمين أو اللغويين، وإنما الأصل في هذا الباب في قبول الحديث وفي إفادته العلمَ هو النظرُ في كلام أهل الشأن، وهُم أهل الحديث.

هنا أيضًا أذكِّر بفائدة، لأن البعض في إفادة الخبرِ العلمَ قد يُخبر عن نفسه، وبخاصة إذا كان الرجل من هؤلاء لم يفقه المنقول ولم يَتربَّ علىٰ التسليم والانقياد، ولم يعتنِ بطرق الاستدلال، ولم يمارس الاستنباط علىٰ طريقة الأئمة الفقهاء، فمَن كان هذا حالُه، وهم من أصحاب الفكر والمثقفين، إذا جئت إليه بحديثٍ رواه الإمام البخاري، وقد تلقَّته الأمة بالقبول، وعملتْ به، وهو يفيد عند الإمام البخاري العلمَ اليقيني، فهو إمام محدث وريان في هذا العلم وعالم بالقرائن، فمن القرائن التي تجعل الخبر يفيد العلم: حال المخبر أو حال الراوي للحديث؛ فيأتي ذاك المتكلم أو الرجل المثقف، ويقدَّم له حديث من صحيح الإمام البخاري، فيخبر عن نفسه ويقول: هذا الحديث لا يفيد العلم. بل قد يشكِّك في الحديث، وعنده منازعات له، وفاقد الشيء لا يعطيه، لهذا لا ينبغي اللوم الشديد، فهو علىٰ مقدار علمه واستيعابه، لأنه ما عنده مقدِّمات تَلقِّي الأخبار، وطرق إفادتها العلْم، فهو يخبر عن نفسه ويقول لك: هذا الحديث أنا غير مقتنع به، مَن الذي يقول بأن النبي صلىٰ الله عليه وسلم قاله؟ إذن هو لا ينكر السنة، ولا ينكر الحديث الصحيح، علىٰ طريقته في إثبات الصحاح واليقينيات، وإنما هو يخبر عن نفسه، وإلا فإن حديثًا غريبًا بإسنادٍ واحدٍ كحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إنما الأعمال بالنيات» أفاد العلم عند جمهور المحدِّثين، وهو حديث غريب أفاد العلْم اليقيني، حتىٰ جعلوه أصلًا في كتبهم، وجعلوه مقدمةً لفقههم، ومفتاحًا له.

لهذا فإن الجهل بالقرائن وأحوال المخبرين وأحوال الرواة له تأثير في التصديق بالسنة وبالأحاديث وبالأخبار بما يجب أن يُعلَم، حتىٰ يتَّسع نظرُنا ونَعلَم مَوارد الاختلاف والخِلاف، حتىٰ إذا ما بلغَنا أن فلانًا ينكر مثلًا أحاديث المهدي، فيجب أن يكون مبنيًّا علىٰ هذه المقدِّمات، ومبنيًّا علىٰ العذر بأن الحديث ما أفاد عنده العلم، لأنه هو عنده مقدمة في الجملة أنّ الحديث إذا كان صحيحًا متفَقًا عليه فهو يعمل به، لكن عنده أنّ هذا الحديث لا يفيد العلم أو ظنّ بأن الحديث ما دام أنه في بعض طرقه أو بعض ألفاظه ضعفٌ وعلّة، فيدل علىٰ عدم رسوخ بابه، آنذاك فإن كل إنسان يخبر عن نفسه وكل إنسان يتكلّم بما ينتهي إليه من العلم، هذا مهم في فهم المناظرات مع الناس وفي فهم الحجة وفي فهم أسباب عدم التمسُّك والاتباع لسنة النبي صلىٰ الله عليه وسلم.

والاختلاف بين العلماء في إفادة الحديث العلمَ، يجب أن نفرق فيه بين تأصيله وبين تنزيله، أي أنّ القول بأنّ خبر الآحاد الذي تلقّته الأمة بالقبول وعملت به واشتهر بين أهل العلم لا يفيد العلم ولا العمل: هو **قولٌ مبتدَعٌ محدَثٌ في الشرع**، لأن جمهور أحاديث السنة هي آحاد في أفرادها، ولكنها بدلالتها المعنوية وباجتماعها بلغَت التواتر المعنوي، فأغلب أحاديث السنة من هذا القبيل، فهذا القول المحدَث في الإسلام سيفضي إلىٰ إنكار جزءٍ كبير من السنة النبوية.

فالتأصيل عند بعضهم في هذا الباب باطل، لكن هو يقرّ بأنها تفيد




العمل ولا تفيد العلم، وإنما تفيد غلبة الظن، ويكون متأوّلًا في ردّ بعض أخبار الآحاد لعدم إفادتها العلم، أو لمعارضٍ، فهذا يكون متأوّلًا يدخل في باب العذر والاجتهاد، وهذا مهمٌّ لأنّ البعضَ قد يناقِش وقد يجادِل كثيرًا من أصحاب الفرق والمتكلّمين في باب أخبار الآحاد، فلا يفرِّق بين ما هو مَوضِع الاجتماع ومَوضِع الافتراق.

ولهذا فإنّ هذا الأمر ينبغي أن يُلتفت إليه، فقد تَرِد موانع لبعض أهل العلم في ردِّ بعض أخبار الآحاد، ويكون اختلافهم أو الاختلاف معهم لا هو من القول المحْدَث المحض في الإسلام بحيث قد يبدَّع به الشخص إنْ دعا إليه، ولا هو من السائغ الاجتهادي الذي لا إنكار فيه، فهناك وسَط بأن يكون العالم احتج بالسنة ويرىٰ أنها تفيد العلم والعمل، لكن يأتي إلىٰ طائفة من الأحاديث التي تتعلق بأمور الغيب، أو علىٰ ما فيها خوارق للعادات فينكر هذه الأحاديث ويشترط لها التواتر القطعي، أو أنْ يقوم بتأويلها فيردّ جزءًا من السنة، فهذا وقع فيه الشيخ محمد رشيد رضا مثلًا، مع أنه ممن دعا إلىٰ منهج السلف بالجملة، وبدأ بالتجديد العلمي وبالتجديد في الدعوة إلىٰ الكتاب والسنة من غير أن تكون أصوله في التجديد محقَّقة، بل إن صحَّ التعبير هو وافق منهج السلف في التجديد في الإجمال، أما في التفصيل وبخاصة في باب السنة -لا في باب الاعتقاد- فقد أنكر أمورًا يُلام عليها، هذا النوع في الحقيقة لا يُنسب صاحبُه إلىٰ القول المحدَث في الإسلام، لأنه في جزئيات، وقد فعلَها تأويلًا، ولعذرٍ، ولعدم



ظهور القول الراجح فيها، ولعدم ظهور مفصَّل اعتقاد السلف في زمانه، وبخاصة مفصَّل اعتقاد السلف في تحقيق السنة وفي ثبوتها.

كما نحن الآن نرىٰ أن صغارًا من طلاب العلم يتمكَّن من التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف، وله قواعد ثابتة في التأويل والتفسير، وله أصول معتمدة في التصحيح وفي الانتقاد، هذا لم يتيسر لتلك الطائفة من العلماء في ذلك الزمن، فاجتهدوا، ولمّا رأوا أن الأمة وقعت في البدع بادروا إلىٰ الإنكار، وكأنهم توسَّعوا في الإنكار علىٰ حساب الإثبات، فأنكروا أمورًا ثابتة في الشرع، والأمور التي لا إنكار فيها باعتبار سندها ذهبوا إلىٰ تأويلها، كما أوّلوا مثلًا أحاديث الدجال وبعض الأمور؛ فهذا القول لا يُنسب صاحبُه إلىٰ القول المحدَث في الإسلام الأول، ولا هو من القول الاجتهادي السائغ، وإنما هؤلاء اجتهدوا فأخطؤوا، ومعنىٰ أنهم أخطؤوا أي نُثبِت الخطأ مع إبقائهم في دائرة العذر الشرعي، ففي هذا الباب هم أخطؤوا، فيجب بيان خطئهم للأمة، ويجب التحذير من خطئهم، لكن لا ينسحب هذا إلىٰ ذواتهم ولا إلىٰ أشخاصهم ولا إلىٰ دعوتهم ولا إلىٰ أصولهم، لأن ما هم عليه من تحرّي السُّنّة والاتباع والحرص علىٰ تجديد الاعتقاد والمنهاج هو من موانع إنزال الوعيد والتأثيم في حقهم. **وهذا تطبيقٌ لتلكم القواعد والفوائد التي أشار إليها شيخ الإسلام فيما مضىٰ.**

المتن:

وَتَارَةً يَخْتَلِفُونَ فِي كَوْنِ الدَّلَالَةِ قَطْعِيَّةً، لِاخْتِلَافِهِمْ فِي أَنَّ ذَلِكَ الْحَدِيثَ: هَلْ هُوَ نَصٌّ؟ أَوْ ظَاهِرٌ؟ وَإِذَا كَانَ ظَاهِرًا فَهَلْ فِيهِ مَا يَنْفِي الِاحْتِمَالَ الْمَرْجُوحَ أَوْ لَا؟ وَهَذَا أَيْضًا بَابٌ وَاسِعٌ.

فَقَدْ يَقْطَعُ قَوْمٌ مِنْ الْعُلَمَاءِ بِدَلَالَةِ أَحَادِيثَ لَا يَقْطَعُ بِهَا غَيْرُهُمْ، إمَّا لِعِلْمِهِمْ بِأَنَّ الْحَدِيثَ لَا يَحْتَمِلُ إلَّا ذَلِكَ الْمَعْنَى، أَوْ لِعِلْمِهِمْ بِأَنَّ الْمَعْنَى الْآخَرَ يَمْنَعُ حَمْلَ الْحَدِيثِ عَلَيْهِ، أَوْ لِغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْأَدِلَّةِ الْمُوجِبَةِ لِلْقَطْعِ.

الشرح:

عندنا أيضًا الاختلاف في الدلالة، فبعض النصوص دلالتها نصية قطعية، وهو النص، أي أن الدلالة الصريحة لا تحتمل إلا قولًا واحدًا، لأن النص يُطلَق على ما كان لا يحتمل إلا معنىً واحدًا، كقولنا: (محمدٌ رسول الله) هذا نص.

أما الظاهر فهو أول ما يتبادر إلى الذهن، ويحتمل معنيين، أحدهما أرجح من الآخر، ويُطلق على الراجح منهما: الظاهر، ويطلَق على الثاني: المؤوَّل أي المرجوح.

المتن:

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: وَهُوَ الظَّاهِرُ، فَهَذَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ





الشَّرْعِيَّةِ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ الْمُعْتَبَرِينَ. فَإِنْ كَانَ قَدْ تَضَمَّنَ حُكْمًا عِلْمِيًّا مِثْلَ الْوَعِيدِ وَنَحْوِهِ فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ، فَذَهَبَ طَوَائِفُ مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَىٰ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ إِذَا تَضَمَّنَ وَعِيدًا عَلَىٰ فِعْلٍ، فَإِنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي تَحْرِيمِ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَلَا يُعْمَلُ بِهِ فِي الْوَعِيدِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَطْعِيًّا وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَ الْمَتْنُ قَطْعِيًّا لَكِنَّ الدَّلَالَةَ ظَاهِرَةٌ. وَعَلَىٰ هَذَا حَمَلُوا قَوْلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أَبْلِغِي زَيْدَ بنَ أرقم أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جِهادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ» قَالُوا: فَعَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ذَكَرَتِ الْوَعِيدَ لِأَنَّهَا كَانَتْ عَالِمَةً بِهِ، وَنَحْنُ نَعْمَلُ بِخَبَرِهَا فِي التَّحْرِيمِ وَإِنْ كُنَّا لَا نَقُولُ بِهَذَا الْوَعِيدِ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ إِنَّمَا ثَبَتَ عِنْدَنَا بِخَبَرٍ وَاحِدٍ.

الشرح:

ذكرَ المصنِّف رحمه الله تعالىٰ فائدة عظيمة ومثّل لها، وهي أنّ خبر الآحاد الصحيح الذي تلقته الأمة بالقبول يفيد العلم ويوجب العمل سواء كان هذا الخبر متضمنًا أمورًا اعتقادية أو أمورًا تكليفية عمَلية، أو آدابًا وفضائل شرعية، أو أحكامًا وعيدية؛ فهذا هو الأصل الذي انطلق منه شيخ الإسلام، وهو منهج السلف، أنه إذا تحققت الصحة بالخبر لا يُنظر إلىٰ ما يتضمنه الخبر من معنىٰ، حتىٰ يأتي من يأتي فيقول خبر الآحاد لا يُحتجّ به في الاعتقاد وإنما في الأعمال، ويأتي الثاني يقول خبر الآحاد لا يُحتجّ به في باب عموم البلوىٰ، يعني في الأحكام الجديدة، ويأتي ثالث يقول حديث الآحاد

يُعمل به لكن إذا تضمن وعيدًا لا نقطع بهذا الوعيد، لأن الوعيد لا يثبت إلا بالدليل القطعي؛ فغاية ما يفيده عندهم هو أنه يوجب العمل دون العلم، لهذا يشترطون شروطًا في الحديث إذا تضمّن وعيدًا، أي أن كل حديث فيه وعيد لا بد أن يكون قطعيَّ الثبوت عندهم وإلا فلا يفيد عندهم العلم بمجرد أنه آحاد.

وضربَ المصنِّف مثالًا وهو حديث عائشة رضي الله عنها لما قال لها رسول الله: «أبلغي زيدًا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب»، قالوا هذا الحديث يفيد العمل، وهو تحريم نوع من الربا، والتحذير من الربا، لكن لا نقطع بالوعيد الذي ذكرته عائشة رضي الله عنها، أو هي كانت عالمة به من دليلٍ آخر، أما نحن نعمل بخبرها بالتحريم، وإن كنا لا نقول ولا نقطع ولا نجزم بهذا الوعيد، ليس ردًا لخبرها، ولا تكذيبًا لقولها، وإنما لأن الحديث ثبت عندنا بخبر الآحاد، وقد اشتمل على وعيد، والآحاد لا يفيد العلم وإنما يفيد العمل؛ **فهذا القول في غاية الضعف.**

هنا في قول عائشة رضي الله عنها، فائدتان تربويتان:

الأولى: أن السلف رضي الله عنهم إذا ذكروا حديث الوعيد، وذكروا أشخاصًا، فإنما المقصود هنا إنكار الفعل لا الإنكار على الشخص. فالمقصود الأول من خطابهم إنكار الفعل، ولهذا كثرت الأحاديث في هذا الباب في إنكار بعض الصحابة على بعضهم، مثل: (إنك منافق تجادل على



المنافقين) -كما قال سعد بن معاذ-، وقول عمر رضي الله عنه: (دعني أقطع عنق هذا المنافق)؛ فهذه كلها أحاديث وعيد من أخبار السلف بخطاب مباشر إلىٰ المتلبس بالمنهيات، ليس المراد إلا بيان أن فعلك داخلٌ في الوعيد، فالمراد هنا إنكار الفعل لا الإنكار علىٰ الفاعل ذاته؛ فكأنهم يقولون إنه بوجود المناسبة في هذا الباب بأن من يستحل الربا أو من يفعل كذا فإنه قد يفضي إلىٰ إبطال العمل وإبطال الجهاد وزوال منافعه والوقوع في الإثم والكبائر؛ فهذا أصل عظيم تُحمل نصوص السلف عليه في ذكر حديث الوعيد بذكر الأشخاص.

بينما في عُرف المتأخرين وفي خطاباتهم صار الوعيد إذا يُذكر مقترنًا بذكر الأشخاص فالمراد الإنكار علىٰ الأشخاص أكثر من الإنكار علىٰ الفعل!!

قد يسأل سائل: الصحابة رضي الله عنهم أحيانًا يطلقون ألفاظ الوعيد بعضهم علىٰ البعض الآخر، كالنفاق والكذب، ومع ذلك لم تقع فتنة، ولا نعلم أحدًا راجع هذا الصحابي فقال له: لماذا وصفتني بالنفاق؟ ولماذا أخرجتني من الإسلام؟ لا نرىٰ نكيرًا.

والجواب: لأنهم فقهوا مقاصد الشريعة واعتادوها، وعُرِف الخطاب في زمانهم أن المراد من أحاديث الوعيد في ذكر الأشخاص هو بيان الإنكار علىٰ الفعل لا علىٰ الشخص، وإنما الشخص يكون من باب قاعدة التخصيص للذكر، خُصص بالذكر لمناسبة أنه وقع في الفعل، فهو لا يراد



لشخصه وإنما لذم الفعل.

هذا في عرفهم في زمانهم وفي فهمهم وعلىٰ طريقتهم، وهذا هو لب المسألة وأصل النصيحة، أن الأصل في إنكار السلف في أحاديث الوعيد علىٰ الفعل وليس علىٰ الفاعل، بينما عندنا في العصور المتأخرة لما انتقصت مقاصد الشريعة وتغيرت الأعراف في الخطاب وصارت القلوب هي التي تحكم علىٰ اللسان، هنا صار الكلام بالنسبة للمنكِر عندما ينكِر أحاديث الوعيد بذكر المخاطَب أو الشخص المراد، لا يُتقبَّل هذا القول منه ويعدّ معرَّة وانتقاصًا أو تهمة؛ فينبغي الالتفات إلىٰ هذه الفائدة العظيمة، وإلا كيف لعائشة رضي الله عنها أن تقول هذا عن زيد وهو له ما له من المكانة العظيمة!

أما الفائدة الثانية -وهي مكملة للأولىٰ-: أن الصحابة في منهجهم في ذكر الوعيد، وعند إطلاقه، أنه لا بد من الإشارة إلىٰ الاحترازات والموانع والشروط، وهذا لكمال فقههم وعلو مقاصدهم وسلامة لغاتهم ومنطقهم.

انظر قوله «أخبروه أنه قد أبطل جهاده» أي بفعله هذا، ثم قال: «إلا أن يتوب» وهذا استثناءٌ بمعنىٰ المانع، أي أن المانع من إنزال الوعيد في حق زيد هو التوبة، وأن كلامي ليس يراد به هو، وإنما يراد به الفعل والسبب، أما الحكم التام فهذا لا يكون إلا معلقًا علىٰ التوبة، فإذا تاب لا يتنزل الوعيد فيه، وإذا لم يتب فـ(قد) يتنزل فيه الوعيد، هنا قول عائشة رضي الله عنها فيه هذا الاستدراك والاستثناء، فهو مهمٌ لأنه ذِكرٌ للمانع، ففي منهج

السلف في إطلاق الوعيد ليس على الإطلاق؛ فلْيحذر المسلم اليوم من الإطلاقات، كما نرى الآن قول البعض: أنّ فلانًا قد هدم الإسلام، وأن فلانًا قد أضعف الإسلام، وأنه قد ضيع تاريخه الدعوي، إلى غير ذلك. بينما السلف مالوا إلى التقعيد والتأصيل والتحرير والتفصيل والتصحيح، أما نحن فمَيلُنا إلى العمومات والظواهر والمجملات والمُطْلقات والأقيسة! وهذا خلاف منهج السلف وخلاف منطقهم ولغتهم، **إذْ كانت لغتهم من دلالات فهم الشريعة.**

المتن:

وَحُجَّةُ هَؤُلَاءِ أَنَّ الْوَعِيدَ مِنْ الْأُمُورِ الْعِلْمِيَّةِ؛ فَلَا يَثْبُتُ إلَّا بِمَا يُفِيدُ الْعِلْمَ. وَأَيْضًا فَإِنَّ الْفِعْلَ إذَا كَانَ مُجْتَهَدًا فِي حُكْمِهِ لَمْ يَلْحَقْ فَاعِلَهُ الْوَعِيدُ.

فَعَلَى قَوْلِ هَؤُلَاءِ: يُحْتَجُّ بِأَحَادِيثِ الْوَعِيدِ فِي تَحْرِيمِ الْأَفْعَالِ مُطْلَقًا، وَلَا يَثْبُتُ بِهَا الْوَعِيدُ إلَّا أَنْ تَكُونَ الدَّلَالَةُ قَطْعِيَّةً.

الشرح:

أي تفيد العمل وهو التحريم، لكن لا تفيد العلم والقطع واليقين -على قولهم-، فالوعيد من الأمور العلمية عندهم لا الأمور العملية، بل عندهم الوعيد هو خبرٌ محض!

ولكن الحقيقة أن أحاديث الوعيد هي ليست أخبارًا محضة، ولا هي



من الأمور العلمية المحضة، وإنما هي أخبارٌ تفيد العلم، وهي علوم توجب العمل؛ فإذن خطؤهم هنا في المقدِّمات عندما نظروا إلى أن أخبار الوعيد بدخول النار على هذا الفعل هذا أمرٌ عِلميٌّ محض، أي هو خبر فقط، وهذا خطأ، ولهذا أحيانًا يكفي أن المسلم يقرأ نصوص الوعيد في القرآن فيستشعر العمل إما رغبةً من باب الرجاء، وإما رهبةً من باب الخوف؛ فالصواب أن نصوص الوعيد تفيد العلم وتوجب العمل.

المتن:

وَمِثْلُهُ احْتِجَاجُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ بِالْقِرَاءَاتِ الَّتِي صَحَّتْ عَنْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ مَعَ كَوْنِهَا لَيْسَتْ فِي مُصْحَفِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَإِنَّهَا تَضَمَّنَتْ عَمَلًا وَعِلْمًا، وَهِيَ خَبَرُ وَاحِدٍ صَحِيحٌ؛ فَاحْتَجُّوا بِهَا فِي إِثْبَاتِ الْعَمَلِ، وَلَمْ يُثْبِتُوهَا قُرْآنًا لِأَنَّهَا مِنْ الْأُمُورِ الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي لَا تَثْبُتُ إِلَّا بِيَقِينٍ.

الشرح:

هذا الاحتجاج والقياس يُدفَع بأن يُقال: هناك فرقٌ بين أن تكون الرواية أو القراءة في القرآن تفيد العلم والعمل، وبين أن تكون قرآنًا يُقرأ ويُتعبَّد بتلاوته؛ فهنا العلماء من باب الاحتياط ولمنع الاختلاف وللتيسير على الناس في الاجتماع على حرفٍ واحد، لهذه الأسباب الثلاثة جعلوا شروطًا خاصة في دخول القراءة في القرآن، لكن قد تكون هذه القراءة بخبر الآحاد تفيد العلم وتفيد العمل أي يُعمل بها، لكن عدم إدخالها



فلأنها لم تكن قرآنًا يتلىٰ، وليس لأنها لم تفد العلم، ولكن لأن شروطًا معينة أجمعت عليها الأمة فيما يكون قرآنًا يُقرأ؛ فهذا لا يحتج به علىٰ دعوىٰ أن الأحاديث العلمية الوعيدية لا بد لها من الدليل القطعي.

المتن:

وَذَهَبَ الْأَكْثَرُونَ مِنْ الْفُقَهَاءِ -وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ السَّلَفِ- إلَىٰ أَنَّ هَذِهِ الْأَحَادِيث حُجَّةٌ فِي جَمِيعِ مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنْ الْوَعِيدِ؛ فَإِنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ بَعْدَهُمْ مَا زَالُوا يُثْبِتُونَ بِهَذِهِ الْأَحَادِيث الْوَعِيدَ، كَمَا يُثْبِتُونَ بِهَا الْعَمَلَ، وَيُصَرِّحُونَ بِلُحُوقِ الْوَعِيدِ الَّذِي فِيهَا لِلْفَاعِلِ فِي الْجُمْلَةِ. وَهَذَا مُنْتَشِرٌ عَنْهُمْ فِي أَحَادِيثِهِمْ وَفَتَاوِيهِمْ. وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَعِيدَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي ثَبَتَتْ بِالْأَدِلَّةِ الظَّاهِرَةِ تَارَةً، وَبِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ أُخْرَىٰ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ الْمَطْلُوبُ الْيَقِينَ التَّامَّ بِالْوَعِيدِ، بَلْ الْمَطْلُوبُ الِاعْتِقَادُ الَّذِي يَدْخُلُ فِي الْيَقِينِ أو الظَّنِّ الْغَالِبِ، كَمَا أَنَّ هَذَا هُوَ الْمَطْلُوبُ فِي الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ.

الشرح:

هنا قضية مهمة في أن مذهب الأكثرية من الفقهاء والمحدّثين وقول عامة السلف أن هذه الأحاديث هي حجة -كما ذكرنا- في جميع ما تضمنته من الوعيد والاعتقاد والأمور العملية والأحكام والأخلاق والآداب، وهذا هو مذهب أصحاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم، إذا جاءهم حديث ما كانوا



يقولون هذا في الاعتقاد وهذا في المعاملات وهذا في الميراث، أو هذا الحديث لا نحتج به لأنه في الوعيد! وإنما كانوا يعملون بما تضمنته تلك الأحاديث من اعتقادات وأحكام إما باليقين وإما بغلبة الظن.

وهذا حقيقة ثابت عندهم، ولهذا فإن الأحاديث المتضمنة للوعيد من جملة الأحكام الشرعية، فهي حكم شرعي، إذن هي بالنتيجة سترجع إلىٰ العمل الذي قد يثبت بالأدلة الظاهرة.

فالأحكام إما أن تكون دلالتها ظاهرة أو قطعية، ويكون إسنادها إما يفيد العلم اليقيني أو يفيد الظن الغالب؛ فإنه لا يلزم في باب الوعيد اليقين التام بالوعيد، بل المؤمن يكفيه أن يعلم بأن هذا الفعل منهيٌّ عنه، وأن يعلم باليقين أو بغلبة الظن بأن الله رتَّب جزاءً عليه في الدنيا أو في الآخرة، لأنه لا يشترط أن يكون الوعيد فقط بدخول النار، بل كل ما توعده الله تعالىٰ من العذاب في الدنيا أو في الآخرة بأنواع العذاب الحسي والمعنوي، كلها داخلة في معنىٰ الوعيد، فهذا يكفي المؤمن، فلا نأتي ونقول له: لا، لا بد أن تعلَم بأن الوعيد علىٰ هذا الفعل علىٰ وجه اليقين والقطع. لأنه بالنتيجة سيعمل العبد باعتقاده وعلمه.

بل أقول لكم قضية وجدانية فإن أحاديث الوعيد التي يترتب عليها الخلود في النار في بعض الآيات، قد يسمعها اثنان، الأول يعتقد قوة اليقين: قوة الرجاء مع قوة الخوف كأنه يرىٰ العذاب رؤيا العين، وهو لا يزال في خشية وخوف حتىٰ عند مفارقة سماع الآية، والآخَر لا يفيده الوعيد إلا



خوفًا يسيرًا وشيئًا من الانتهاء، مع التسويف أو التردد في الإقلاع عن الذنب؛ مع أن الخبر هو واحد وهو آيةٌ من القرآن.

ولهذا كان شيخ الإسلام يقول: إن القطع والظن يختلف باختلاف قدرة الإنسان علىٰ الاستدلال، وبفهمه هو، وبطريقة استدلاله.

أنا أقول أيضًا: يختلف وجدانه في قوة الإيمان، فإنها كالأرض التي إذا جاءها الماء، فمن الأراضي مَا تنتفع بالماء ومن الأراضي ما لا تنتفع به، كذلك القلوب في سماعها لأحاديث الوعيد منها ما يكفيه غلبة الظن، بل يكفيها الوعيد العام -وهذا بابٌ مهم- وليس الوعيد الخاص، فالوعيد العام يكفي بأن هذا الفعل يوجب غضب الله تعالىٰ ويوجب سخطه ويوجب حصول آثار المعصية أو العقاب، من غير أن يعلم نوع العقوبة، ولا يعلم الوعيد الخاص بهذا الفعل، فتراه ينتفع به.

لهذا لو قيل: أيهما أولىٰ بأن نشدد فيه؟ العمل أم الوعيد؟ الجواب: الأَولىٰ العمل، لأن الوعيد يحصل بالوجدان، ويحصل بالوعيد العام، ويكفي أنّ الإنسان عَلِم أن هذا منهيٌ عنه، وقد ينتهي، فإذا أردتم أن تتشدّدوا في اشتراطات الصحة فيجب أن تشترطوا في العمل أكثر من الوعيد، ولهذا سيذكر المصنِّف هذه القاعدة في أن الوعيد قد لا يحتاج إلىٰ التثبُّت فيه كما يحتاج إليه العمل.



المتن:

وَلَا فَرْق بَيْنَ اعْتِقَادِ الْإِنْسَانِ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا وَتَوَعَّدَ فَاعِلَهُ بِالْعُقُوبَةِ الْمُجْمَلَةِ، وَاعْتِقَادِهِ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُ أو تَوَعَّدُ عَلَيْهِ بِعُقُوبَةِ مُعَيَّنَةٍ، حَيْثُ إنَّ كُلًّا مِنْهُمَا إخْبَارٌ عَنْ اللَّهِ، فَكَمَا جَازَ الْإِخْبَارُ عَنْهُ بِالْأَوَّلِ بِمُطْلَقِ الدَّلِيلِ، فَكَذَلِكَ يجوز الْإِخْبَارُ عَنْهُ بِالثَّانِي. بَلْ لَوْ قَالَ قَائِلٌ: الْعَمَلُ بِهَا فِي الْوَعِيدِ أَوْكَدُ؛ كَانَ صَحِيحًا.

الشرح:

معنىٰ كلام شيخ الإسلام أن هذه الأحاديث أليست تفيد العمَل؟ إذن فالعمل بها في الوعيد أولىٰ من جعل الوعيد من باب العلم، لأنه بالنتيجة الوعيد يرجع إلىٰ هذا الإنسان، وهذا يحصل حتىٰ في تأديب الأطفال، فإنك أحيانًا قد تذكر وعيدًا مبهمًا وعامًا لأن المقصود ليس هو الوعيد، وإنما المقصود هو الفعل، فكذلك في شريعتنا إذا جاء نصٌ اشتمل علىٰ أمر ونهي معلق بوعيد، فالمقصود الأول هو الامتثال، ويكون هذا الامتثال في سياق العمل، والوعيد من باب المُعِين علىٰ ذلك العمل. فلو أن الإنسان صام ويجهل ماذا عليه من وعيد في عدم الصيام، ولو أن الإنسان ابتعد عن معصيةٍ ما وهو يجهل عقوبة هذه المعصية، فإن الجهل بالوعيد لا يضره، لكن عدم الامتثال للأمر والنهي هو الذي يضر، **فعجبٌ من هؤلاء المتكلمين عندما اشترطوا في الوعيد ما يجب أن يشترطوا في غيره.**



لهذا فإن فقه الصحابة أنهم لا يفرّقون هذا التفريق. بل حالهم إذا جاء نصٌّ فيه أمر ونهي معلق وفيه ذِكر وعيد، فإن الخطاب إلىٰ الأمر والنهي هو خطاب تكليف، والخطاب إلىٰ الوعيد هو خطاب تصديقٍ وخطاب إلىٰ القلوب بتحريكها في دائرة الرجاء والخوف والمحبة.

المتن:

وَلِهَذَا كَانُوا يَتسَاهلُونَ فِي أَسَانِيدِ أَحَادِيثِ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ، مَا لَا يتسَاهلُونَ فِي أَسَانِيدِ أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ؛ لِأَنَّ اعْتِقَادَ الْوَعِيدِ يَحْمِلُ النُّفُوسَ عَلَىٰ التَّرْكِ.

فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْوَعِيدُ حَقًّا، كَانَ الْإِنْسَانُ قَدْ نَجَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْوَعِيدُ حَقًّا بَلْ عُقُوبَةُ الْفِعْلِ أَخَفُّ مِنْ ذَلِكَ الْوَعِيدِ لَمْ يَضُرَّ الْإِنْسَانَ -إِذَا تَرَكَ ذَلِكَ الْفِعْلَ- خَطَؤُهُ فِي اعْتِقَادِهِ زِيَادَةَ الْعُقُوبَةِ، لِأَنَّهُ إِنْ اعْتَقَدَ نَقْصَ الْعُقُوبَةِ فَقَدْ يُخْطِئُ أَيْضًا. وَكَذَلِكَ إِنْ لَمْ يَعْتَقِدْ فِي تِلْكَ الزِّيَادَةِ نَفْيًا وَلَا إِثْبَاتًا فَقَدْ يُخْطِئُ.

فَهَذَا الْخَطَأُ قَدْ يُهَوِّنُ الْفِعْلَ عِنْدَهُ فَيَقَعُ فِيهِ، فَيَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ الزَّائِدَةَ إِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً، أَوْ يَقُومُ بِهِ سَبَبُ اسْتِحْقَاقِ ذَلِكَ.

فَإِذَن، الْخَطَأُ فِي الِاعْتِقَادِ عَلَىٰ التَّقْدِيرَيْنِ -تَقْدِيرِ اعْتِقَادِ الْوَعِيدِ، وَتَقْدِيرِ عَدَمِهِ- سَوَاءٌ، وَالنَّجَاةُ مِنْ الْعَذَابِ عَلَىٰ تَقْدِيرِ اعْتِقَادِ الْوَعِيدِ أَقْرَبُ، فَيَكُونُ هَذَا التَّقْدِيرُ أَوْلَىٰ.





الشرح:

المصنِّفُ رحمه الله تعالىٰ يُبيّن هنا فائدةً مهمة وهي أنّ النجاة من العذاب يكون أحيانًا لمجرَّد اعتقاد الوعيد، وبالتالي فإن الله تبارك وتعالىٰ إذا نهىٰ عن شيء نهي تحريم ورتّبَ عليه الوعيد، فأقوىٰ باعثٍ علىٰ الانتهاء وترك الحرام هو النظر إلىٰ العقوبة، وهذا أمر معلوم مجرب وبالتالي إذا أخطأ الإنسان باعتقاد الوعيد فكانت العقوبة لهذا الحرام بمقدار معين، ولكن هو اعتقدَ بأن العقوبة أشد فهذا لا يضر.

ولكي أقرّب لكم المثال فإنّ بعض الأنظمة الوضعيّة في عالَمِنا اليوم قد تُرتِّب علىٰ بعض الأفعال عقوبات، فالعقوبة هي مثلًا غرامة مئة دينار، واعتقدَ الإنسان بأن الغرامة هي أكثر من ذلك وليكن ألف دينار، فإن الزيادة في العقوبة لا تضره، لأن هذا سيؤول إلىٰ تجنُّبه تلك المخالفة.

ولهذا تساهل العلماء في أحاديث الترغيب والترهيب؛ من نحو: مَن ذكر الله في اليوم الواحد أو في الليلة الواحدة فله كذا من الأجر؛ هنا قد يكون الحديث ضعيفًا وأصْل الذكر مشروعًا، فإذا اعتقد الإنسان بأنه سيثاب ولو كان دليل الوعد ضعيفًا، أو لو ترك الإنسان محرمًا لاعتقاده بأن الله قد رتَّب عليه عقوبةً مغلَّظة، وقد يكون أخطأ في هذا الباب، فمجرد اعتقاد وجود العقوبة أو اعتقاد الثواب سيدفع العبد إلىٰ العمل، ولهذا قال المصنف: لأن اعتقاد الوعيد يحمل النفس علىٰ الترك. فإن كان ذلك الوعيد حقًا كان الإنسان قد نجا، وإن لم يكن الوعيد حقًا بل عقوبة الفعل أخفّ



من ذلك الوعيد فلا يضرّ الإنسان، لأنه وبغضّ النظر عن درجة العقوبة أدّىٰ اعتقاده بالوعيد إلىٰ ترك الذنب وإلىٰ ترك المعاصي؛ كذلك بالنسبة للوعد حتىٰ لو كان الوعد علىٰ الذِّكر كما جاء في حديثٍ ضعيف، ليس كما قد يكون الذِّكر مستحبًّا، المثوبة قد تكون بحكم العادة، لكن الحديث ذكَر مثوبةً عظيمة، فإنه أيضًا لا يضر إذا أدىٰ اعتقاد الوعد بالعبد إلىٰ كثرة الذِّكر، وهذا هو السبب في التساوي في أسانيد أحاديث الترغيب والترهيب، إذ المقصود منها الحثّ علىٰ العمل أو الترك حتىٰ لو لم تصح.

ولهذا فإن المسلم ينبغي أن ينظر إلىٰ أحاديث الوعيد علىٰ أنها المحركة والدافعة إلىٰ ترك العمل، مثلما أن يكون اعتقاده بالوعد مفضيًا إلىٰ الفعل.

المتن:

وَبِهَذَا الدَّلِيلِ رَجَّحَ عَامَّةُ الْعُلَمَاءِ الدَّلِيلَ الْحَاظِرَ عَلَىَ الدَّلِيلِ الْمُبِيحِ. وَسَلَكَ كَثِيرٌ مِنْ الْفُقَهَاءِ دَلِيلَ الِاحْتِيَاطِ فِي كَثِيرٍ مِنْ الْأَحْكَامِ بِنَاءً عَلَىٰ هَذَا.

وَأَمَّا الِاحْتِيَاطُ فِي الْفِعْلِ، فَكَالْمُجْمَعِ عَلَىٰ حُسْنِهِ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ فِي الْجُمْلَةِ.

فَإِذَا كَانَ خَوْفُهُ مِنْ الْخَطَأِ بِنَفْيِ اعْتِقَادِ الْوَعِيدِ مُقَابِلًا لِخَوْفِهِ مِنْ الْخَطَأِ فِي عَدَمِ هَذَا الِاعْتِقَادِ، بَقِيَ الدَّلِيلُ الْمُوجِبُ لِاعْتِقَادِهِ، وَالنَّجَاةُ الْحَاصِلَةُ فِي اعْتِقَادِهِ دَلِيلَيْنِ سَالِمَيْنِ عَنْ الْمُعَارِضِ.



الشرح:

العلماء تساهلوا في أحاديث الترغيب والترغيب، لأن الخطأ في تقدير العقوبة لا يضر، فالمهم أن يعلم بأن الفعل يوجب الترك، فالمؤمن يترك الخمر ولكن لا يلزم أن يعلم حقيقة العقوبة المترتبة على شارب الخمر في الآخرة أو في الدنيا، فإن كثيرًا من الناس من عامة الناس غاية ما عندهم هو أن الله توعد شارب الخمر، وأنّ فعله يوجب دخول النار، وأنّ فعله يوجب الفسوق، وأنّ شربه كبيرةٌ من الكبائر، من غير أن يقفوا على حقيقة العقوبة أنه في الدنيا فيه حدّ، وفي الآخرة وردت أحاديث وعيدية في شارب الخمر، إذن هناك حدود أو تعزيرات في الدنيا وهناك عقوبات في الآخرة، وهناك أثار كثيرة على هذا الذنب وعلى هذه الكبيرة، ولكن لا يلزم أن يكون جميع الناس يعلمون ذلك، وهذا معنى أنه يكفي في باب الوعيد العلمُ والاعتقادُ في الجملة بأن الله تعالى قد وضع عقوبةً على أصحاب الكبائر.

مثلًا لو جاءنا حديث فيه دليلٌ على تحريم الخمر وفيه عقوبة معينة، والحديث ضعيف، فهنا نقول الجزء الأول من الحديث وهو تحريم الخمر ثابتٌ بالمتواتر القطعي من الكتاب والسنة، لكن أين الخلاف؟ وأين الخطأ؟ في صحة الزيادة في العقوبة؛ فلو أن عاميًا ترك الخمر لاعتقاده بهذه العقوبة، لا يقال له هذا حديثٌ ضعيف لم يثبت، وإنما الصحيح إذا كان تركه مبنيًا على اعتقاده بالعقوبة يُترك على اعتقاده، إذ يكفي في أحاديث الوعيد الاعتقاد المجمَل، والخطأ في تقدير الوعيد لا يضر، ما دام أن هذا العامي



باعتقاده المجمل سيفضي به إلىٰ ترك الفعل، هذا هو المقصود.

وهذا في الحقيقة مهم في باب تعليم الناس وهدايتهم، فإن بعض الناس في جزئيةٍ ما، قد يكون من أسباب هدايته حديث لم يثبت أو فيه علة، ولكن تعلّق الترك أو تعلّق الفعل علىٰ اعتقاده بهذا الحديث، فما دام أنّ حكم الفعل ثابتٌ في الشريعة بأحاديث صحيحة **فلا ينبغي الإنكار** عليه ما دام هذا هو الذي يُعينه علىٰ الترك والفعل. وهذا يعلّمنا متىٰ نأمر الناس ومتىٰ ننهاهم؟ فهو أصل عظيم وهو أنه لا يضر الخطأ في العقوبة.

والقاعدة التي ذكرها المصنف بأن المسلم إذا اعتقد بالوعيد بأن هذا لا يجوز وهذا فيه عقوبة وهذا منهيٌّ عنه وأنه يوجب سخط الله تعالىٰ، إلىٰ غير ذلك، فما دام أنّ هذه الأمور تحمل الإنسان علىٰ الترك فيجب أن تراعىٰ حتىٰ عند التعارض بين الأدلة الشرعية، كأن يجيء دليل فيه وعيد ونهي ومنع، ودليل آخر في الأمر نفسه معارض له فيه إباحة وجواز، هنا لا بد أن نقدم في مثل هذا الموضع الدليل الحاظر -أي المانع- علىٰ الدليل المبيح، وبهذا الدليل الذي يرجع إلىٰ اعتقاد الوعيد رجّح عامة العلماء الدليل الحاظر المحرِّم علىٰ الدليل المبيح، ولهذا جاء في الحديث: أن النبي صلىٰ الله عليه وسلم قال: «إذا أرسلتَ كلبكَ المعلَّم وذكرتَ اسم الله عليه فقَتل فكُل»، هنا لا اشتباه فيه، لكن إذا خالط كلبك كلابٌ أُخَر، فقَتلَت فلا تأكل، لأنك لا تدري هل حصل بكلبك المعلَّم الذي سميتَ عليه أم بكلابٍ أخرىٰ، فاجتمع في الموضع أو المحل سبب مانع وسبب مبيح، واختُلف هنا هل نقدم

الحاظر أم المبيح؟

لهذا في الأصول لا نقدم الحاظر علىٰ المبيح علىٰ الدوام. وإنما نقدمه في أحوال:

أولًا: نقدمه عند الاختلاط، أي إذا اختلط الحلال بالحرام، بمعنىٰ المحل ليس فيه انفكاك، فنقدِّم الحاظر علىٰ المبيح.

ثانيًا: إذا كان الحاظر فيه عموم.

ثالثًا: إذا كان في فعل المانع أو المحرِّم فيه احتياط، بمعنىٰ الأحوط هنا أن تجتنب.

إذا كان تقديم المانع أو الحاظر علىٰ المبيح لاعتقاد ما اشتمل عليه المانع من الوعيد، كما في هذا الحديث وهو إرسال الكلب المعلَّم، هنا في محلٍ واحد اجتمع ما يوجب الوعيد وهو أكل ما ليس حلالًا في ذاته واجتمع ما هو مبيح علىٰ الإباحة الأصلية؛ فهنا الوعيد الأحوط حتىٰ لا أقع في عقوبة أكل الحرام وأُبتلىٰ بأكل ما ليس حلالًا: أقدّم الحاظر علىٰ المبيح.

لكن مثال النهي عن صوم يوم السبت، هذا حاظر مانع محرّم، وفي حديث أم سلمة أنه كان يصوم السبت والأحد، وفي حديثٍ آخر في صوم يوم الجمعة قال: «إلا يومًا قبله أو يومًا بعده»، هنا عندنا تعارض الحاظر المانع المحرِّم وهو النهي عن صوم يوم السبت، مع المبيح وهو حديث أم سلمة، فلا نقول نقدم الحاظر علىٰ المبيح، لانفكاك الجهة أولًا، وثانيًا لأن





الحاظر هنا ليس عامًا، وإنما العام هو العكس: المبيح، ولأن الأمر ليس فيه احتياط فالنهي معلَّل، ومَن صام يوم السبت لأجل إجبار صوم يوم الجمعة حتىٰ لا يقع الانفراد فهذا ليس احتياطًا وإنما هذا أدىٰ واجبًا، أو فعل مستحبًا، فإذن لا يصلح أن ننزّل قاعدة أن الحاظر هنا يُقدَّم علىٰ المبيح، القاعدة تطبق عند عدم الانفكاك، وعندما يكون المقصود هو الاحتياط في الدين، والمقصود هو أننا نفعل ذلك حذرًا من الوعيد.

لأننا لو تركنا هذا المأكول لا يترتب علىٰ تركنا إثم، وإنما زوال منافع، لكن لو أكلناه وهو محرَّم فهذا أكل الميتة محرمٌ في الشريعة، فكان الاحتياط لجناب الترك أولىٰ من الاحتياط لجناب الفعل، وهكذا يضرب العلماء مثلًا أيضًا أنه لو اختلطت امرأة هي أخته في الرضاعة وسافرت إلىٰ بلد واختلط عليه الأمر لا يدري مَن هي؟ وأراد أن يتزوج من أهل ذلك البلد بحيث أن الأمر ضاق عليه ووقع الاشتباه، فهنا احتمال أن تكون المقصودة بالزواج هي أخته، فاحتياطا للوعيد من الفعل وللتداخل ننزل قاعدة الحاظر مقدم علىٰ المبيح.

هذه قاعدة مهمة في أن بعض العلماء عندما يأخذون بدليل الاحتياط، يحتاطون من الوقوع في المحذور، أو في الدخول تحت الوعيد، ولهذا أحيانًا يتركون ما لا بأس به خشية ما هو فيه بأس، فيفضي أمرهم إلىٰ الدخول في الوعيد.



المتن:

وَلَيْسَ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: عَدَمُ الدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ عَلَىٰ الْوَعِيدِ دَلِيلٌ عَلَىٰ عَدَمِهِ، كَعَدَمِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ عَلَىٰ الْقِرَاءَاتِ الزَّائِدَةِ عَلَىٰ مَا فِي الْمُصْحَفِ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الدَّلِيلِ لَا يَدُلُّ عَلَىٰ عَدَمِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ.

وَمَنْ قَطَعَ بِنَفْيِ شَيْءٍ مِنَ الْأُمُورِ الْعِلْمِيَّةِ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ عَلَىٰ وُجُودِهَا، كَمَا هُوَ طَرِيقَةُ طَائِفَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، فَهُوَ مُخْطِئٌ خَطأً بَيِّنًا.

لَكِنْ إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ وُجُودَ الشَّيْءِ مُسْتَلْزِمٌ لِوُجُودِ الدَّلِيلِ، وَعَلِمْنَا عَدَمَ الدَّلِيلِ، وَقَطَعْنَا بِعَدَمِ الشَّيْءِ الْمُسْتَلْزِمِ، لِأَنَّ عَدَمَ اللَّازِمِ دَلِيلٌ عَلَىٰ عَدَمِ الْمَلْزُومِ.

وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ الدَّوَاعِيَ مُتَوَفِّرَةٌ عَلَىٰ نَقْلِ كِتَابِ اللَّهِ وَدِينِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ عَلَىٰ الْأُمَّةِ كِتْمَانُ مَا يَحْتَاجُ الناس إِلَىٰ نَقْلِهِ حُجَّةً عَامَّةً. فَلَمَّا لَمْ يُنْقَلْ نَقْلًا عَامًّا صَلَاةٌ سَادِسَةٌ، وَلَا سُورَةٌ أُخْرَىٰ، عَلِمْنَا يَقِينًا عَدَمَ ذَلِكَ.

الشرح:

كل شيءٍ ثابت لا بدَّ من وجود ما يدل عليه، فإذا وُجد الإيمان في القلب إيمانًا صحيحًا فلا بد أن تظهر أدلته علىٰ الجوارح، فلا يُتصور وجود الإيمان في القلب إيمانًا جازمًا صادقًا مع عدم العمل الظاهر وعدم انقياده، لأنّ العمل دليل علىٰ القلب ودليل علىٰ إيمان القلب، ووجود طائفة من الناس وهم الذين نصروا النبي صلىٰ الله عليه وسلم وصحبوه وقاموا بحمل



الشريعة، وهم أهل الفضل، لا يتصور وجود هؤلاء من غير وجود أدلة تدلّ علىٰ فضلهم ومكانتهم، إذن وجود الشيء مستلزم لوجود دليله، أي إذا وُجد شيء فلا بد من وجود دليله، ولكن إذا تأصلت عندكم هذه القاعدة فلا بد من وجود شيء مستلزم لوجود دليله -وهذا في الإثبات-، أي إذا وُجد الشيء لا بد من وجود الدليل عليه، مثلًا إذا أشرقت الشمس فلا بد من وجود دليل علىٰ شروقها، هذه هي القاعدة، فإذا حرم الله شيئًا ورتب عليه عقوبة، أو أمر بشيء ورتب عليه ثوابًا، فلا بد من ظهورهما وظهور الدليل الدال عليهما، ولهذا إذا جاءنا رجل وقال أنا اكتشفت دليلًا علىٰ وجود صلاة سادسة، نكذبه علىٰ الفور لأنه لا يتصور وجود فريضة قطعيّة من غير دليلٍ صحيحٍ ثابتٍ مشهور في الأمة، حتىٰ يأتي واحد وينفرد بدعوىٰ أنه مطلعٌ علىٰ الدليل.

وهذا الفهم مهم في فهم حقائق الأشياء في باب الدليل، **ولكن عدم الدليل الخاصّ أو عدم علم البعض بالدليل لا يلزم عدم وجود المدلول،** بمعنىٰ: عدم وجود عمل ظاهر في الإيمان لا يلزم أن لا يكون في القلب إيمان، وقد تسأل إنسانًا عن الصحابة فلا يعلم فضلهم، فجهل البعض بدلائل فضائل الصحابة لا يلزم عدم وجود فضلهم في نفس الأمر.

ولذلك نقول: عدم العلم بالوعيد أو عدم العلم بالأدلة القطعية للوعيد علىٰ مسألة، لا يلزم منه عدم وجود الوعيد ولا عدم وجود الحكم.

لكن في حقيقة الأمر -كما قدَّمتُ- لا يُتصوَّر أنّ الله يخاطب



المكلَّفين بحكم من غير وجود دليل عليه، لكن وجود الدليل شيءٌ، والعلم به وظهوره والقطع به شيءٌ آخَر، وهذا مهمٌ في إدراك كثير من المناظرات والتصورات والأمور والمقدمات في فهم الدليل، فهذا الذي يعنيه المصنف رحمه الله.

وليس لقائلٍ أن يقول: عدم الدليل القطعي علىٰ الوعيد دليلٌ علىٰ عدمه. نعم، قد لا يوجد دليل قطعي بالنسبة لك، بل قد تكون أنت لم تسمع بالعقوبة، كأن تأتي بإنسان عامي تقول له هل حرم الله تعالىٰ الشرك؟ يقول: نعم. وما هي العقوبة عليه؟ يقول: لا أدري. بل عدم العلم بالعقوبة علىٰ أمرٍ ما قد يشتهر في بعض العصور فيعلمه الناس، فلا بد أن ننتبه إلىٰ هذه القضية؛ فالناس -مع انتقاص العلم- لديهم إيمان بأن الله حرم الظلم وحرم الشرك وحرم الاعتداء، من غير أن يعلموا تفاصيل الوعيد المترتب علىٰ كل نوع، فلا يأتينّ قائل ويقول: عدم الدليل القطعي علىٰ الوعيد دليلٌ علىٰ عدمه. فالوعيد تارةً يثبت بدليلٍ ظنيٍ راجح، وتارة يثبت بدليلٍ له معارض، كما في إسبال الثوب للرجل، فالعقوبة ورد لها معارض، فتحتاج إلىٰ مرجّح، أو أن تجمع بينهما؛ فعدم القطع بدليل الوعيد أو عدم العلم به أو لكون أن دليل الوعيد جاء حديثَ آحاد، لا يلزم منه عدم الوعيد، كما بيَّن المصنف، فإنّ كثيرًا من الأحكام لم تأتِ بالدليل القطعي وإنما جاءت بدليلٍ آحاد قد يفيد غلبة الظن.

ويجب أن نتصور مثلًا أن عدم وجود العمل الظاهر كدليل لا يلزم



منه عدم الإيمان، إذ قد يكون الإنسان في بلدٍ ما قد كتم إيمانه، فعنده إيمان في الباطن، ولم يظهر دليلٌ عليه لوجود المانع؛ إذن يجب أن نفرق بين الإثبات والنفي في هذا الباب.

المتن:

وَبَابُ الْوَعِيدِ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ.

الشرح:

هنا يقول إن باب الوعيد ليس بهذا المعنى، وهو زعمهم أنه لا بد من الدليل القطعي وأنه لا بد أن يكون متواترًا، فهذا لا يلزم، بل أحيانًا قد يأتي النهي عن الفعل من غير ذكر الوعيد، وقد يأتي الأمر بالفعل من غير ذكر الوعد والثواب، وقد تأتي العقوبة في حديث إسناده ضعيف أو بدليل آحاد قد لا يفيد القطع، إذ ليس كل حديث آحاد يفيد العلم -ولو كان صحيحًا-، فقد يفيد غلبة الظن.

المتن:

فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ فِي كُلِّ وَعِيدٍ عَلَىٰ فِعْلٍ أَنْ يُنْقَلَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا، كَمَا لَا يَجِبُ ذَلِكَ فِي حُكْمِ ذَلِكَ الْفِعْلِ.

فَثَبَتَ أَنَّ الْأَحَادِيثَ الْمُتَضَمِّنَةَ لِلْوَعِيدِ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا فِي مُقْتَضَاهَا: بِاعْتِقَادِ أَنَّ فَاعِلَ ذَلِكَ الْفِعْلِ مُتَوَعَّدٌ بِذَلِكَ الْوَعِيدِ، لَكِنَّ لُحُوقَ الْوَعِيدِ بِهِ





مُتَوَقِّفٌ عَلَىٰ شُرُوطٍ؛ وَلَهُ مَوَانِعُ.

الشرح:

المطلوب هو أن المؤمن يجب العمل عليه بمقتضىٰ أحاديث الوعيد، حتىٰ لو جاءت بطريق الظن، والأهم في هذا الباب هو لحوق الوعيد به، هنا المصنف يقرر قاعدة كبيرة، وهي: يجب أن نعتقد بأن الفاعل قد أتىٰ بالسبب الموجب للعقوبة، لكن الحكم لا يتوقف علىٰ وجود السبب، وإن كان السبب هو أقوىٰ ما في الحكم، لأن البعض يردد عبارة «الشرط والمانع» ويقول: إذن بالنتيجة لا أحد سيُعاقَب. وهذا غير صحيح، وإنما ينبغي أن تُفهم النصوص فهمًا دقيقًا، بأنه مَن فعل هذه الكبائر كأن يشرب الخمر أو يتعامل بالربا فقد أتىٰ بالسبب الموجب للعقوبة كما ورد في الأحاديث، وجاء بما يقتضي الوعيد عليه، لكن لحوق الوعيد به في نفس الأمر وتحققه عليه **متوقف علىٰ أمرين -وإن كان السبب قويًا-: متوقف علىٰ تحقق شرطٍ، وانتفاء مانع**. وهذا عامٌ مطلَق في جميع أحاديث الوعيد وفي جميع الأحكام الشرعية؛ فأيّ وعيدٍ مَهما كان، سواء كان في الاعتقاد أو كان في الأحكام العملية أو كان في باب الكبائر أو الملهيات وسواء كان في العبادات أو المعاملات أو في الآداب، فلا يكفي لإلحاقه بالمتوعَّد به، إذ لا يكفي وجود السبب وإن كان السبب أقوىٰ عناصر الحكم، بل مع ذلك يتوقف الأمر علىٰ شرط وعلىٰ مانع، لكن الشرط والمانع قد لا يقوىٰ علىٰ دفع المقتضي،

فينال العبد العقوبة.

فيجب أن يتصور الإنسان هذا الأمر، ويجمع بين الترهيب والترغيب في فهم أحاديث الوعيد؛ فإن أول بدعة في الإسلام بدأت من الجهل بأحكام الوعيد، ومن الجهل في باب الأسماء والأحكام، وهذه قضية مهمة، فذهبَت طائفة إلىٰ التشدُّد وذهبَت طائفة أخرىٰ إلىٰ التساهل، وأهل السنة والجماعة حتىٰ عندما قالوا بأن الأمر يتوقف علىٰ الشرط والمانع قالوا: السبب هو أقوىٰ ما في الحكم، فينبغي ألّا يستسهل العبد الأسباب الموجبة لعقوبة الله تبارك وتعالىٰ، إذ قد لا يقوىٰ المانع علىٰ إزالة أثر السبب.

المتن:

وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ تَظْهَرُ بِأَمْثِلَةٍ، مِنْهَا: أَنَّهُ قَدْ صَحَّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ، وَشَاهِدَيْهِ وَكَاتِبَهُ»، وَصَحَّ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ أَنَّهُ قَالَ -لِمَنْ بَاعَ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ يَدًا بِيَدٍ-: «أَوَّه، عَيْنُ الرِّبَا»، كَمَا قَالَ: «الْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إلَّا هَاءً وَهَاءً» الْحَدِيثَ.

وَهَذَا يُوجِبُ دُخُولَ نَوْعَي الرِّبَا -رِبَا الْفَضْلِ، وَرِبَا النَّسْأِ- فِي الْحَدِيثِ. ثُمَّ إنَّ الَّذِينَ بَلَغَهُمْ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ» فَاسْتَحَلُّوا بَيْعَ الصَّاعَيْنِ بِالصَّاعِ يَدًا بِيَدٍ؛ مِثْلَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَصْحَابِهِ: أَبِي الشَّعْثَاءِ وَعَطَاءٍ وَطَاوُوسَ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَعِكْرِمَةَ وَغَيْرِهِمْ





مِنْ أَعْيَانِ الْمَكِّيِّينَ الَّذِينَ هُمْ صَفْوَةُ الْأُمَّةِ عِلْمًا وَعَمَلًا، لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ بِعَيْنِهِ، أَوْ مَنْ قَلَّدَهُ -بِحَيْثُ يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ-، تَبْلُغُهُمْ لَعْنَةُ آكِلِ الرِّبَا؛ لِأَنَّهُمْ فَعَلُوا ذَلِكَ مُتَأَوِّلِينَ تَأْوِيلًا سَائِغًا فِي الْجُمْلَةِ.

الشرح:

هنا باب عظيم، لأن أفاضل الأمة من العلماء ومن الفقهاء ربما تأوّلوا بعض الأحكام فأباحوها وهي من الأحكام الوعيدية، فالوعيد فيها ظاهر، لكنهم أباحوا ذلك بتأويلٍ سائغ.

والتأويل السائغ هو تأويل أهل العلم والفضل والاجتهاد إذا بذلوا وسعهم في قضيةٍ ما، فاعتقدوا اعتقادًا مبنيًّا على نظر بأنّ هذا الأمر حلال، إما لعدم وصول الدليل إليهم، وإما لوصوله لكن تأوّلوا معناه، وإما لاعتقادهم بعدم عمل السلف به، وإما لوجود معارضٍ اعتقدوا أنه راجحٌ إلى أحاديث النهي؛ فيكون تأويلهم بهذه القيود تأويلًا سائغًا، والتأويل السائغ حتى لو وقع من الأكابر والعلماء فلا بد من إعذراهم، والعذر يقتضي عدم التأثيم، ولكن عذرهم لا يمنع من تخطئتهم، أي لا يمنع من بيان أنّ فعلهم هو خطأ، وبالتالي نقول: فهم في ذلك مجتهدون متأولون وتأويلهم سائغ ولكن لا يُقَرُّون على اجتهادهم. فقد قام فيهم سبب التأثيم، ولا يقع إلا بتوفر الشرط وانتفاء المانع، فأما الشرط فهو أنهم ما كانوا قاصدين للاستحلال وإنما اجتهدوا فلم يوفقوا، وأما المانع فلكونهم

أولًا من أهل الفضل والديانة ومن أهل تحري الحق، ولأنّ الذي قالوه إنما قالوه على سبيل الاجتهاد، فلا بد من هذين الوصفين، فالعذر قائم ولكن لا ينبغي أن يُقَرُّوا على فعلهم.

ولكن العذر للسابق لا يلزم أن يكون عذرًا للاحق -وهذه قاعدة-، إلا لِمَن مَن قلَّدهم تقليدًا جائزًا سائغًا؛ فلو أنّ تلاميذ ابن عباس رضي الله عنهما بقوا ولم يبحثوا عن الدليل وكانوا عاجزين عن النظر في المسألة ولم يصل إلى علمهم إلا فتوى ابن عباس رضي الله عنهما، فقلدوه وأقاموا قولهم في إباحة هذا النوع من الربا على تقليدٍ منهم لهذا الصحابي، فهنا نقول: هذا النوع من التقليد سائغٌ، ولكن عندما يأتي شخص ويقول: أنا في الفقه لا آخُذ إلّا قولَ المكيّين، أوْ لا آخُذ إلّا قولَ ابن عباس رضي الله عنهما؛ فنقول: تقليدك غير سائغ؛ فابن عباس يُعذَر رضي الله عنهما، وهو مجتهدٌ، ولا يَقدح هذا القول في إمامته وفضله ومكانته، وأنت لا تُعذَر. فالمانع من العقوبة صار ضعيفًا في حق الثاني، وصار ثابتًا في حق الأول السابق. وهذا معنى قول المصنف «أو مَن قلّده بحيث يجوز تقليده». ولهذا مَن اتَّبع عالمًا بأي أمر من الأمور والعالم قد أخطأ، لا يعمَّم العذر على من اتَّبعه.

البعض يقول: الأئمة الأربعة أخطؤوا، فماذا يضرّ لو أخطأنا؟ نقول: لا يضرّ إذا كان هذا الخطأ عن اجتهادٍ وعن نظر، أو عن تقليدٍ سائغ، أما عن تقليدٍ من جنس التعصب **وعدم النظر في الدليل مع إمكان النظر**، فهُم



يُعذرون على خطئهم وأنت لا تعذَر. هذا الذي ينبغي أن يُنظَر إليه في هذه القاعدة.

المتن:

وَكَذَلِكَ مَا نُقِلَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْ فُضَلَاءِ الْمَدَنِيّينَ مِنْ إتْيَانِ الْمَحَاشِّ، مَعَ مَا رَوَاهُ أَبُو داود عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ أَتَى امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا فَهُوَ كَافِرٌ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ» أَفَيَسْتَحِلُّ مُسْلِمٌ أَنْ يَقُولَ: إنَّ فُلَانًا وَفُلَانًا كَانَا كَافِرَيْنِ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ؟!

وَكَذَلِكَ قَدْ ثَبَتَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ «لَعَنَ فِي الْخَمْرِ عَشَرَةً: عَاصِرَ الْخَمْرِ، وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا» الْحَدِيثُ.

وَثَبَتَ عَنْهُ مِنْ وُجُوهٍ أَنَّهُ قَالَ: «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ خَمْرٌ»، وَقَالَ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ».

وَخَطَبَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى مِنْبَرِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ: «الْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ».

وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَحْرِيمَ الْخَمْرِ، وَكَانَ سَبَبُ نُزُولِهَا مَا كَانُوا يَشْرَبُونَهُ فِي الْمَدِينَةِ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَرَابٌ إلَّا الْفَضِيخُ، لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ خَمْرِ الْأَعْنَابِ شَيْءٌ.



وَقَدْ كَانَ رِجَالٌ مِنْ أَفَاضِلِ الْأُمَّةِ -عِلْمًا وَعَمَلًا- مِنَ الْكُوفِيِّينَ يَعْتَقِدُونَ أَنْ لَا خَمْرَ إِلَّا مِنَ الْعِنَبِ، وَأَنَّ مَا سِوَىٰ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ لَا يَحْرُمُ مِنْ نَبِيذِهِ إِلَّا مِقْدَارُ مَا يُسْكِرُ، وَيَشْرَبُونَ مَا يَعْتَقِدُونَ حِلَّهُ.

الشرح:

هذا الأمر بهذا الوصف الذي ذكرَه المصنِّف رحمه الله تعالىٰ أنّ تحريم الخمر وتحريم هذه الأمور أدلّتُها قطعية ومشهورة وأحكامُها مَعلومة، حتىٰ أنّ عمر رضي الله عنه كان يَذكر ذلك علىٰ المنبر، أي كان الأمر كأنه دخل في باب المعلوم من الدين بالضرورة، وأقلّ ما يقال فيه أنه من الأحكام الثابتة الظاهرة الإجماعية المنتشرة، ومع ذلك، وبسبب التأويل السائغ الذي له حظ من النظر والاجتهاد وليس من اتباع الهوىٰ، قال بعض أفاضل الصحابة من أهل العلم والفقه بخلافه.

وفي هذه إشارة مهمة إلىٰ أنه قد يقول أحد العلماء قولًا يخالف فيه ما قد استقر وانتشر بين أهل العلم، فلا نبادر علىٰ الفور بتبديعه وبالجزم بتأثيمه وبالقطع بفساد رأيه، مع احتمال أن يكون متأولًا في الباب.

وهذا أمر في غاية الأهمية، إذ أن العالِم مهما بلغ من العلم فلا يلزم أن يحيط بكل مسألة، فمن رحمة الله وحكمته أن العالم يقول في حكمٍ ظاهر قولًا شاذًا في الفقه، أي هذا الذي ذُكر في باب الخمر هو أقرب إلىٰ القول الشاذ، فالعالم مهما بلغ من العلم قد يقول قولًا شاذًا **امتحانًا لأتْباعه**:



هل سيقلدونه؟ ولخصومه: هل سينصفونه؟ ولهُ: لكيلا يغترّ بعلمه وشهرته. وهذا أمر واقع.

فهذه الروايات الصحيحة وهذه الحكايات الدقيقة الّتي جمعَها المصنف رحمه الله هي ليست عن التابعين، ولا هي عن الأئمة المتأخرين وإنما عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أحكام اشتهرت بينهم شهرة عظيمة، ومع ذلك وقعَ مِن آحادهم ما وقعَ إلى حدِّ استحلال الحرام تأويلًا سائغًا بغير قصد؛ فهذا يُشعِر بضرورة أن يكون موقفنا من أخطاء العلماء لا تستند إلى النظر في مرتبة الخطأ، ولا بالنظر إلى آثاره في الواقع، ولكن أيضًا بالنظر إلى حال المخطئ، وما يتعلق بمكانته وفضله ونيته وقصده واجتهاده وعذره. فهذه أمثلة قاطعة تدل على هذا المعنى.

المتن:

فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إنَّ هَؤُلَاءِ مُنْدَرِجُونَ تَحْتَ الْوَعِيدِ، لِمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ الْعُذْرِ الَّذِي تَأَوَّلُوا بِهِ، أَوْ لِمَوَانِعَ أُخَرَ.

وكذلك لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إنَّ الشَّرَابَ الَّذِي شَرِبُوهُ لَيْسَ مِنْ الْخَمْرِ الْمَلْعُونِ شَارِبُهَا، فَإِنَّ سَبَبَ الْقَوْلِ الْعَامِّ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا فِيهِ، وَلَمْ يَكُنْ بِالْمَدِينَةِ خَمْرٌ مِنْ الْعِنَبِ.

ثُمَّ إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ لَعَنَ الْبَائِعَ لِلْخَمْرِ. وَقَدْ بَاعَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ خَمْرًا حَتَّى بَلَغَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: «قَاتَلَ اللَّهُ فُلَانًا،



أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا) ؟» وَلَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ أَنَّ بَيْعَهَا مُحَرَّمٌ، وَلَمْ يَمْنَعْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عِلْمُهُ بِعَدَمِ عِلْمِهِ أَنْ يُبَيِّنَ جَزَاءَ هَذَا الذَّنْبِ؛ لِيَتَنَاهَىٰ هُوَ وَغَيْرُهُ عَنْهُ بَعْدَ بُلُوغِ الْعِلْمِ بِهِ.

الشرح:

المصنِّف هنا ذكرَ هذا الفعل عن عمر رضي الله عنه، فعلىٰ الرغم من انتشار هذه المسألة والعلم بها والنهي عن بيع الخمر، بل القاعدة الكلية الفقهية: ما حَرُم لذاته حَرُم ثمنه وحَرُم استعماله. ومع ذلك فقد باع بعض الصحابة خمرًا حتىٰ بلغ عمر رضي الله عنه، ولأنه خليفة، ولمقام البيان، عيَّن هذا الذي باع، ولكن لمقام الرواية والحكاية أُبهِم اسمه، **وهذا من بلاغة أهل الحديث**، فقال عمر: «قاتل الله فلانًا، ألم يعلم أن رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم لعن اليهود» ثم ذكرَ الحديث. وهذا الذي أباح بيع الخمر لم يكن يَعلم أن بيعها حرام، فقد كان يعلم أنها محرمةٌ لذاتها لكن لا يعلم بأن بيعها حرام، وعمر كان يعلم بأنّ هذا الرجل لا يعلم ولم يمنعه ذلك أن يبين جزاء هذا الذنب. وكأنك تشعر في هذه الرواية في أول وهلة أن عمر لم يقل بعذره، مع أن هذا الصحابي هو من أهل الاجتهاد والفضل، وما قاله قاله بالتأويل السائغ، إذن القاعدة تنطبق عليه، وإن قيل بتخطئة القائل لكن المقدمة الكلية هو العذر له.

قوله «قاتل الله فلانًا» هذا دعاءٌ فيه بيان النهي؛ فهاهنا مقاماتٌ ثلاثة، تزيد عن الروايات التي ذكرناها قبلُ التي فيها مقامان: مقام العذر، ومقام التخطئة أو عدم الإقرار، أما هنا ففيه مقاماتٌ ثلاثة، لأن عمر رضي الله عنه في مقام الخليفة، فله أن يعاقِب، والمصلحة في أن يعاقِب إذا رأىٰ ذلك:

المقام الأول: هو عذره، للقواعد الكلية، فإن هذا الصحابي معذور.

والمقام الثاني: بيان خطئه، وبيان الخطأ يكون بالدليل، لذلك قال عمر: ألم يعلم أن رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم قال: «لعن الله اليهود». فالعذر قائم، والتخطئة موجودة، وعدم الإقرار.

والمقام الثالث: التحذير، فقد رأىٰ عمر رضي الله عنه أنّ بعض أنواع التأويل وإن كانت سائغة إلا أنّ فيها عموم بلوىٰ، فيقتضي الأمر التحذير من الفعل، لكن التحذير من الفعل لا يكون ملازمًا لكل تأويلٍ سائغٍ مخالفٍ للنصوص، كمَن أحل الحرام بتأويل سائغ، أحيانًا قد يحتاج ليس فقط إلىٰ المقامين أو إلىٰ الأصلين والقاعدتين التي هي الإعذار والتخطئة، بل قد يحتاج إلىٰ التحذير، عندما يكون هذا الفعل قد يتعدىٰ مفهومه وضرره إلىٰ العامة، أي أن البعض من الصحابة اعتقد بأن ربا النسيئة ليس ربا، لكن الاعتقاد إلىٰ جواز بيع المحرم فيه تأويل وقد يقول البعض: إن بيعه غير شربه، وأن الشريعة جاءت تحرم الشرب ولم تحرم البيع. فيتأول؛ إذن هناك مظنة أن ينتقل الخطأ إلىٰ العامة، وأن يتعدىٰ ضرر الخطأ إليهم، فهنا وجب التحذير.



ولهذا بيَّن المصنف رحمه الله العلة: «ليتناهىٰ هو وغيره عنه».

سأضرب لكم مثالًا: لو أن أحد العلماء الفضلاء تكلم في مسألةً فأخطأ فيها وخالف الدليل الظاهر الصحيح، وربما خالف إجماعًا أو اتفاقًا للعلماء، فالموقف منه:

أولًا: وجوب العذر له، أي عدم الجزم بتأثيمه ودخوله في الوعيد.

ثانيًا: وجوب عدم الإقرار علىٰ قوله، وأن نبين خطأه بالدليل.

ثالثًا: قد نحتاج إلىٰ التحذير من قوله، أو نحتاج إلىٰ التحذير من أخذ العلم عنه، أو نحتاج إلى التحذير من التعامل معه مطلقًا، أو نقول: يُنتفَع منه في الباب الفلاني ولا يُؤخَذ منه في الباب الفلاني. لكن هذا التحذير المقصود منه ليس إسقاط العالِم، وإنما ليتناهىٰ هو وغيره حتىٰ يَحذَر فلا يتعجَّل في هذه التأويلات، هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ حتىٰ لا تنتقل تلك التأويلات أو تلك الاجتهادات الخاطئة إلىٰ عموم الناس والعامة؛ فهذا أيضًا فقهٌ دقيق، وبالتالي يجب أن يقدَّر.

فالناس في هذا المقام خطؤهم في بابين:

الباب الأول: عندما تجعل لكل من أخطأ من أهل العلم والاجتهاد عذرًا مطلقًا في جميع الأحوال. فهذا خطأ.

والباب الثاني المقابل للأول: عندما تعاقِب أو تحذِّر من كل عالمٍ أخطأ في مسألةٍ خالفت الدليل غيرةً منك علىٰ الدليل وخشيةً من أن يغترّ الناس بهذا القول. فهذا خطأ أيضًا.



ولا يقول قائل بأن عمر رضي الله عنه كان شديدًا مع المخالفين؛ لأن عمر لم يكن شديدًا، وإنما كان رضي الله عنه قويًا في أخذ الحق، وفرقٌ بين الشدة المجرّدة، وبين القوة الحكيمة الجازمة، فمَن وصف عمر رضي الله عنه بالشدة على الدوام فقد انتقص من فقهه ومكانته، وإنما هنا كما فعلتْ عائشة رضي الله عنها في إنكارها على بعض الصحابة، هنا لما قال «قاتل الله فلانًا» لأن في قوله ذريعة في تأويل النصوص وفي فتح باب التحايل على الشريعة، ولهذا ذكَر حديثًا يتعلق بالحيل وهذا من فقهه، فعلم نوع الخطأ الذي يتعدّىٰ إلى الغير لأنه كان فقيهًا فطنًا.

لهذا فإن أخطاء العلماء ضربان:

- خطأٌ قابل لأنْ يتعدىٰ إلى الغير.
- وخطأٌ ينحصر على القائل -وأتباعه مثلًا-.

فالأول الذي يتعدىٰ إلى الغير ينبغي التحذير منه، وليس تحذيرًا مجردًا، وإنما مسبوقًا بأمرين: بالعذر، وببيان الخطأ بالدليل.

أما إذا كان الخطأ قاصرًا على العالم ويُعَدّ قوله من الأقوال الشاذة، فلا يُذكر إلا حكايةً وليس له مذهب مشهور، فهذا يكفي بيان أن هذا القول يخالف الدليل، وأن الإمام كان معذورًا مجتهدًا فيه.

هذه النصوص هي التي جَمعت هذه القواعد الكلية وجَعلت هذا التأليف بين النظرات الشرعية.



المتن:

وَقَدْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَاصِرَ وَالْمُعْتَصِرَ؛ وَكَثِيرٌ مِنْ الْفُقَهَاءِ يُجَوِّزُونَ لِلرَّجُلِ أَنْ يَعْصِرَ لِغَيْرِهِ عِنَبًا، وَإِنْ عَلِمَ أَنَّ مِنْ نِيَّتِهِ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَمْرًا. فَهَذَا نَصٌّ فِي لَعْنِ الْعَاصِرِ، مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ الْمَعْذُورَ تَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنْهُ لِمَانِعٍ.

وَكَذَلِكَ لَعَنَ الْوَاصِلَةَ وَالْمَوْصُولَةَ فِي عِدَّةِ أَحَادِيثَ صِحَاحٍ، ثُمَّ مِن الْفُقَهَاءِ مَنْ يَكْرَهُهُ فَقَطْ.

الشرح:

لا يزال المصنف -رحمه الله تعالى رحمةً واسعة- يذكر أمثلةً من السنة النبوية ومن اجتهادات السلف رضي الله عنهم فيما يتعلق بقاعدةٍ كبيرة: وهي أن لحوق الوعيد بالمكلَّف لا يكون بمجرد وجود السبب، وبمجرد إتيانه بالفعل، كما لو فعل فعلًا رتبت الشريعة عليه حكم اللعن، فإن استحقاق هذا المكلف للعن لا يكون نافذًا في حقه لمجرد وقوع السبب والفعل، بل لا بد من تحقق الشرط وانتفاء المانع. وغالب الموانع التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى تتعلق بالتأويل؛ لأن المقام هنا في الكلام على مجتهدي الأمة، وأهل الاجتهاد في هذه الأمة لا يتعمدون مخالفة الكتاب والسنة، وإنما يقع منهم هذا بتأويلٍ، إما لعدم فهم دلالة الدليل، وإما لوجود معارضٍ للحديث.

ومما ذُكر في هذا الباب حديث النبي صلىٰ الله عليه وسلم: «لعن الله الواصلة والموصلة» وهذا الحديث فيه وعيد للمرأة التي توصل شعرها بشعر غيرها، لأن هذا فيه تدليس وزور وكذب، وفيه أيضًا تغييرٌ لأصل الخلقة، وفيه أيضًا مشابهة بأهل الكتاب، وهذا الفعل هنا رتب عليه الشرع حكم اللعن، ومع ذلك فإن بعض الفقهاء منهم من وصل إليه الحديث ومنهم من لم يصل إليه، فمن وصله الحديث ربما نظر إلىٰ أن هذه القضية هي من العادات، والأصل في المنهيات إذا جاءت في العادات أنها تحمل علىٰ الكراهة التنزيهية لا علىٰ الكراهة التحريمية، فحملوا الحديث علىٰ الكراهة لا علىٰ التحريم، مع أن ظاهر الحديث لا يحتمل ذلك، لأن النبي صلىٰ الله عليه وسلم هنا في هذا الحديث ذكر أمرين: ذكر الحكم وذكر العقوبة المترتبة علىٰ الحكم، فالحكم هنا التحريم للأسباب التي ذكرناها، والحكم المترتب علىٰ التحريم هو اللعن، واللعن هو الطرد من رحمة الله تبارك وتعالىٰ، ولا يتصور أن يكون الفعل مكروهًا والأثر المترتب عليه هو الطرد، فإن الملعون هو مطرود، وبالتالي لا يتصور في الشريعة في أحاديث المنهيات أو مرويات اللعن أنها تحمل علىٰ الكراهة إلا بصارف قويّ، وإنما الصحيح هو أن تُحمل علىٰ التحريم. وبعض العلماء من باب الاحتياط أو من باب عدم إنزال الحكم في المعين أو من باب التردد في الحكم قد يقول بالكراهة في هذه الأحاديث، لكن الصحيح ما جرىٰ عليه المصنف من هذه القاعدة أن الأصل في أحاديث اللعن أنها تفيد التحريم، ولكن إنزال



الوعيد في المعيَّن هذا متوقِّف على تحقُّق شرطٍ وانتفاء موانع، وقد تقوم حسنات ماحية أو مانعة تمنع من إنفاذ الوعيد.

في هذا الحديث وفي سائر الأمثلة التي ذكرَها المصنف، يوجد حكمٌ عَملي ويوجد أمرٌ عِلمي خبَري، لأن المصنف تكلم في الوعيد وفي التحريم أيضًا، فتارةً يتكلم في الفعل بأنه محرم وهذا من الأمور العملية، وتارة يتكلم بالإخبار عن العقوبة أو عن الوعيد وهذا من الأمور العلمية الخبرية. إذن الحديث يشتمل على أمر عملي تكليفي ويشتمل على أمر علمي خبري، بينهما أحكام متعلقة بتحقق الشرط وانتفاء المانع. والشاهد أن الشريعة في أدلتها وفي منهجها لا تفرّق -من حيث الاستدلال ومن حيث رتبة الدليل- بين كون المسألة عملية تكليفية أو كونها علميةً خبرية؛ لهذا فإن الحكم على وصل الشعر بأنه حرام حكمٌ عملي، والإخبار عن العقوبة وهي اللعن متوقف على تحقق شرطٍ وانتفاء مانع فهو أمر علمي خبري. هنا لا يمنع أن يأتي الدليل الواحد متضمنًا لأمر عملي وأمر علمي.

لكن قال بعض أهل العلم وبعض المتكلمين: إن الدليل الذي يفيد التحريم، هو حكم عملي من الممكن أن يثبت بغلبة الظن، أما الإخبار عن الوعيد فلا بد أن يثبت بدليلٍ قطعي.

ومنهم من زاد -كما سيذكر المصنف-: أن يكون الوعيد الخبري العلمي محل وفاق لا محل خلاف. فها هنا فصّلوا -من جهة الاستدلال- بين إفادة الحديث لأمر عملي وبين اشتمال الحديث على أمر علميٍ خبري.



هذا غير صحيح، فلم يكن السلف ولا الجيل الأول يتعاملون مع هذه النصوص بهذه الطريقة، فلا يفرقون بين الأمور العملية وبين الأمور العلمية، وبين حكم التحريم وبين العقوبة والوعيد، ولهذا في حديث عائشة رضي الله عنها -مثلًا- وهو حديثٌ صحيح، تقول: «كان النبي صلىٰ الله عليه وسلم إذا جلس في التشهد استعاذ من أربع». فقولها (جلس في التشهد) أمرٌ عمَلي، وقولها (استعاذ من أربع) أمرٌ اعتقاديّ، لأن الاستعاذة داخلة في التوحيد، ومن ضمنها: الاستعاذة من فتنة المسيح الدجال، إذن هذا أمر خبري علمي؛ فلم يقل أحد من الصحابة رضي الله عنهم لعائشة رضي الله عنها: إن حديثك هذا وخبرك عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم نحتاج أن نجزّئه، فنأخذ منه الشطر الأول عمَلي تكليفي، ولا نأخذ بالشطر الثاني لأنه علمِي خبري، إلا أن تأتيننا بشاهدٍ أو بروايات أخرىٰ بها يصل خبرك إلىٰ القطع! ولم يقولوا للسيدة عائشة رضي الله عنها: أما إخباركِ عن المسيح الدجال فهذا لا بد أن نتوقف فيه حتىٰ يأتينا ما يدل علىٰ حكم التواتر لأن هذه أمور غيبية!!

لهذا نجد المصنف رحمه الله تعالى يؤكد ويكرر علىٰ هذه المسألة، وهذا فيه نوع من المراجعة لما سبق، لأن هذه المسائل قد لا يصل بها طالب العلم إلىٰ مرتبة الرسوخ بمجرد أن تُسمَع مرة أو مرتين، الرسوخ في العلم يحتاج إلىٰ المذاكرة والمعاهدة وكثرة النظر، ويحتاج إلىٰ تسهيل المقاصد، ويحتاج إلىٰ توارد الأدلة علىٰ المدلول الواحد، ويحتاج إلىٰ اليقين، ويحتاج إلىٰ



العمل بالعلم؛ إن اجتمعت هذه الأمور الخمسة تحقق الرسوخ في العلم في مسألةٍ ما.

المتن:

وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»، وَمِنْ الْفُقَهَاءِ مَنْ يَكْرَهُهُ كَرَاهَةَ تَنْزِيهٍ.

الشرح:

القاعدة السابقة نفسها تتنزل في مَن يشرب في آنية الذهب والفضة، فالعذاب شديد هنا، لا يتصور أن يكون الوعيد بالنار ثم يقال هذا حكمه الكراهة، ولا يتصور أن يكون الجزاء من جنس العمل وأن الشارب يتجرع في بطنه نار جهنم، ثم يقال هذا الفعل مكروه، لأن الوعيد هنا مغلَّظ وصريح، ودليل الوعيد كما قلنا هو دليل الحكم وهو الفعل، إذن نقول: هذا الحديث يدل على تحريم الشرب بآنية الذهب والفضة. والنظر إلى علة الحكم يعين على فهم مرتبة الحكم ويكون من أسباب ترجيح الحكم أحيانًا. والعلة هنا: الخيلاء، والتشبه بأهل الدنيا. ليس هذا فحسب، بل هناك علة أخرى وهي أن الذهب والفضة موضوعٌ في شريعتنا للثمَنية، يعني للتثمين وللتقييم، لا أن يبذل بهذه الطريقة، لأنه هو المثمن، فإذن هذا أيضًا يرجع إلى حفظ القِيَم، بأن لا يبذل في هذه الأمور. لكن



كما ذكر المصنف لو أن الإنسان فعل ذلك لا يشمله الوعيد للموانع.

وهنا فائدة من مرجحات القول بالتحريم، وهي فائدة مهمة تربوية: أنّ مباشرة الحرام إذا كان في الأبعد كان الحكم أسهل، فإن كان في الأقرب كان الحكم أشد. ومعنىٰ ذلك: أن الحرام إذا كان مركوبًا فيُخفّف فيه أقل مما كان ملبوسًا، وإذا كان مأكولًا ومطعومًا فيُشدّد فيه أكثر مما كان ملبوسًا.

لهذا يُنتبَه إلىٰ قضية تتعلق بهذا الباب، وهي لبس الذهب والفضة، فهو للنساء جائز وللرجال محرم. إذن هو محرمٌ لغيره، لم يغلظ التحريم فيه؛ لهذا يباح عند الحاجة، كحكة في الظهر، أو أن يستعمل في العلاج، لأنه كان ملبوسًا. فالنظر إلىٰ علة الأحكام يعين علىٰ فهم مراتبها.

الآن الكلام هنا في المطعوم والمشروب، لأن دخول الحرام في الطعام والشراب مؤثرٌ في الطباع، لهذا غلظ الحكم. وهذا معنىٰ أنه عندما يكون استعمال الحرام في الأبعد يكون الحكم أخف، وعندما يكون استعمال الحرام في الأقرب كالمطعوم والمشروب فهذا معناه تغليظ الحكم حتىٰ يصل إلىٰ الوعيد بنار جهنم، فإن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا.

المتن:

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ» يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي تَحْرِيمِ اقْتِتَالِ الْمُؤْمِنِينَ بِغَيْرِ



حَقٌّ، ثُمَّ إنَّا نَعْلَمُ أَنَّ أَهْلَ الْجَمَلِ وصِفِّين لَيْسُوا فِي النَّارِ؛ لِأَنَّ لَهُمَا عُذْرًا وَتَأْوِيلًا فِي الْقِتَالِ وَحَسَنَاتٍ مَنَعَتْ الْمُقْتَضِي أَنْ يَعْمَلَ عَمَلَهُ.

الشرح:

هنا مسألة مهمة في باب الوعيد بدخول النار صراحةً وحقيقةً للقاتل والمقتول إذا التقيا بسيفيهما، هذه المسألة هي: لماذا لا ننزل الوعيد فيمَن تَقاتَل مِن أهل الجمل وصفِّين؟ مع أنه قتال بين المسلمين وكان قتالًا بالسيف!

هنا ثلاثة الموانع، وهي مهمة، لأن هذه في حق أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وقبل أن أذكر هذه الثلاثة أنبه إلى قاعدة تربوية: (كل عذر معتبر في حق أهل العلم والمجتهدين فاعتباره في الصحابة من باب أولى) هذا أصل عظيم ومقدمة مهمة، فكل كمالٍ في علماء الأمة وأئمتهم وحكّامهم فوجود هذا الكمال في جيل الصحابة من علمائهم وخلفائهم يكون من باب أولى بل هو أكمل. إذن أولى الناس بالعذر في هذه الأحاديث هم مَن تَقاتَل في الفتنة، أي القتال بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم -وهم مجتهدون- يبقى الأصل هو عدم تأثيم أحد من هؤلاء فيما وقع بينهم من فتنة.

فالمصنف رحمه الله ذكرَ أنّهم أولى بالعذر، لأسبابٍ ثلاثة:

أولًا: لوجود نص معين فيه شهادة لهم، فإن النبي صلى الله عليه وسلم شهد بدخول الجنة لبعض الصحابة من أهل الجمل ومن أهل صفين من



الطائفتين المتقاتلتين جاءت نصوص بالشهادة لهم صحيحة وصريحة. هذا المانع الأول، وهو مانعٌ خاص قد لا يكون في غيرهم من أفراد الأمة من العلماء والمجتهدين. والأخصّ يُقدَّم علىٰ الأعم.

ثانيًا: لأن لهم عذرًا وتأويلًا في القتال، فلم يكن قتالهم عدوانًا، وإنما لهم أعذار وتأويلات، وكانوا مجتهدين في قتالهم.

ثالثًا: وهو من باب الافتراض والتنزُّل أقول: ربما قاتلَ أحدهم عدوانًا أو عصبيةً، فآحادهم غير معصومين؛ هنا يأتي المانع العام الذي لا يتخلّف في التعامل مع الجيل الأول، وهو وجود حسنات ماحية منعت المقتضي أن يعمل عمله، أي هذه الحسنات دفعت عمل المُقتضي، فلا ينزّل في حقهم الوعيد.

وهذا المعنىٰ يجب أن نتعامل به في جميع ما وقع بين أصحاب النبي صلىٰ الله عليه وسلم. لهذا مَن يدخل في دراسة تاريخهم وتاريخ الخلافة، وفي الخلاف الذي وقع بينهم، لا يدخل في قراءة التاريخ ويعتمد فقط علىٰ قراءته هو اعتمادًا علىٰ الروايات الصحيحة، لا يكفي هذا؛ لا بد من مقدمات اعتقادية ومنهجية يستند إليها كما ذكرنا الآن بعضها، وذكر المصنف أهمها. فلا بد أن يستند إلىٰ هذه المقدمة ثم يدخل إلىٰ قراءة التاريخ. فيكون عالمًا بمواضع الاجتماع وبموارد الخلاف والافتراق حتىٰ يكون حكمه علىٰ المجموع وعلىٰ الآحاد حكمًا شرعيًا منضبطًا.

المتن:

وَقَالَ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ: «ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمْ اللَّهُ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: رَجُلٌ عَلَىٰ فَضْلِ مَاءٍ يَمْنَعُهُ ابْنَ السَّبِيلِ، فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: الْيَوْمَ أَمْنَعُك فَضْلِي، كَمَا مَنَعْتَ فَضْلَ مَا لَمْ تَعْمَلْ يَدَاك. وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا، إِنْ أَعْطَاهُ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ سَخِطَ، وَرَجُلٌ حَلَفَ عَلَىٰ سِلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ كَاذِبًا لَقَدْ أُعْطِيَ بِهَا أَكْثَرَ مِمَّا أُعْطِيَ».

فَهَذَا وَعِيدٌ عَظِيمٌ لِمَنْ مَنَعَ فَضْلَ مَائِهِ، مَعَ أَنَّ طَائِفَةً مِنْ الْعُلَمَاءِ يُجَوِّزُونَ لِلرَّجُلِ أَنْ يَمْنَعَ فَضْلَ مَائِهِ، فَلَا يَمْنَعُنَا هَذَا الْخِلَافُ أَنْ نَعْتَقِدَ تَحْرِيمَ هَذَا مُحْتَجِّينَ بِالْحَدِيثِ، وَلَا يَمْنَعُنَا مَجِيءُ الْحَدِيثِ أَنْ نَعْتَقِدَ أَنَّ الْمُتَأَوِّلَ مَعْذُورٌ فِي ذَلِكَ، لَا يَلْحَقُهُ هَذَا الْوَعِيدُ.

الشرح:

هذان الاعتقادان مهمان: اعتقادٌ بالتحريم، واعتقادٌ بالعذر.

ولهذا نستطيع أن نقول في هذا الباب: لا ينبغي أن يؤثِّر العذر علىٰ الحكم، ولا يكون الحرص علىٰ الحكم مانعًا من العذر. لأن كثيرًا من الناس أو بعض الناس قد لا يجمع بين الأمرين فإما أن يعذر ويقف عند العذر، وإما أن يؤثِّم أو أن يتكلَّم في الحكم من غير مراعاة العذر.



فهنا لا بد من الاعتقادين؛ الاعتقاد الأول هو لحق الله، والاعتقاد الثاني من الحقوق الواجبة بين المسلمين وهو أيضًا حق الشرعي، لكن الأول هو حقٌّ محضٌ لله، وهو اعتقاد تحريم هذا الفعل.

وقد ضرب المصنِّف مثالًا بفضل الماء يمنعه عن ابن السبيل، فهنا نقول هذا الفعل محرمٌ لأنه قطعٌ لسبيل المعروف من غير داعٍ.

والمثال الثاني: مبايعة الإمام لأجل الدنيا إذا أعطي رضي وإذا لم يعط تكلم عليه وانتقده، فهذا استخفاف بمبايعة الإمام وعدم رضا وتعليق ذلك بأمور الدنيا، مع أن بيعة الإمام موضوعة لحفظ المصالح الضرورية، فأنت تضيع المصالح الضرورية لأجل المصالح الشخصية.

والمثال الثالث: يمين الزور الحرام وهو سبب في أكل أموال الناس بالباطل.

ابتداءً لا بدَّ من أن نعتقد تحريم هذه الأمور الثلاثة، أمر يتعلق بأصل الإحسان، وأمر يتعلق بالإيمان، هذا تحريمٌ قطعي لا يمكن لأحد أن يقول إن هذا محمول على الكراهة، هذا هو الاعتقاد الأول.

أما الاعتقاد الثاني، فلا يمنعنا القول بالتحريم أن نعتقد بأن مَن يفعل ذلك هو متأولٌ معذور، وأنه لا يلحقه الوعيد، وبخاصة أن الوعيد هنا مغلَّظ «لا يكلمهم ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم» ثم جاء بوصف آخر «ولهم عذاب أليم» صيغة (فعيل) وما تحمله من دلالة، فهذا وعيد ثابت مستقر -نسأل



الله العافية-. لكن بعض الناس قد يفعل هذه الأمور متأولًا فلا يشمله الوعيد، أو يفعل ذلك عن هوىٰ نفسٍ أو لشدة القوىٰ غضبية أو لغفلة، أي ليس متأولًا، لكن عنده حسنات وسيرة حسنة ومعروف بالاتباع وأصوله صحيحة، فلا يصلح أن ننزل الوعيد في حقه، أو أن يُعطىٰ حكمًا ووصفًا آخر وهو أنه في باب الإمامة من الخوارج أو ما شابه ذلك، فهذا اعتداءٌ في الوصف والحكم.

الشريعة تقول لك: حَرِّم الفعل، وافتحْ مجالًا لعذر الفاعل -أرجو الانتباه إلىٰ هذا-، فالشرع حذَّرَ من الفعل وشدَّدَ فيه بدليل سياق الوعيد، وفتَحَ العذر للفاعل للأسباب التي تقدَّم ذِكرها.

هذا مهمٌ لأن الكلام اليوم في هذه الأمور بين الإفراط والتفريط، فالبعض يركز فقط علىٰ ذم الفاعل، والبعض الآخر يكتفي بذم الفعل، وأهل السنة والجماعة المحققون في أحكامهم الوصفية والوعيدية والمنهجية هم الذين يجمعون بين الاعتقادين، فهنا معنىٰ عدم تأثير العذر علىٰ الحكم، فلا يكون الحرص علىٰ بيان الحكم مانعًا من العذر.

وصفٌ دقيقٌ مأخوذ من كلام المصنِّف رحمه الله وهو أنْ نعتقد تحريم هذا الفعل بنصّ الحديث، وأنْ نعتقد أيضًا بأنّ المتأوّل من الفاعلِين يكون معذورًا.



المتن:

وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ» وَهُوَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ قَدْ رُوِيَ عَنْ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ، وَعَنْ أَصْحَابِهِ رضي الله عنهم، مَعَ أَنَّ طَائِفَةً مِنْ الْعُلَمَاءِ صَحَّحُوا نِكَاحَ الْمُحَلِّلِ مُطْلَقًا، وَمِنْهُمْ مَنْ صَحَّحَهُ إذَا لَمْ يَشْتَرِطْ فِي الْعَقْدِ، وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ أَعْذَارٌ مَعْرُوفَةٌ.

فَإِنَّ قِيَاسَ الْأُصُولِ عِنْدَ الْأَوَّلِ: أَنَّ النِّكَاحَ لَا يَبْطُلُ بِالشُّرُوطِ؛ كَمَا لَا يَبْطُلُ بِجَهَالَةِ أَحَدِ الْعِوَضَيْنِ.

وَقِيَاسُ الْأُصُولِ عِنْدَ الثَّانِي: أَنَّ الْعُقُودَ الْمُجَرَّدَةَ عَنْ شَرْطٍ مُقْتَرِنٍ لَا تُغَيِّرُ أَحْكَامَ الْعُقُودِ، وَلَمْ يَبْلُغْ هَذَا الْحَدِيثُ مَنْ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ، هَذَا هُوَ الظَّاهِرُ؛ فَإِنَّ كُتُبَهُمْ الْمُتَقَدِّمَةَ لَمْ تَتَضَمَّنْهُ، وَلَوْ بَلَغَهُمْ لَذَكَرُوهُ آخِذِينَ بِهِ، أَوْ مُجِيبِينَ عَنْهُ، أَوْ بَلَغَهُمْ وَتَأَوَّلُوهُ، أَوْ اعْتَقَدُوا نَسْخَهُ، أَوْ كَانَ عِنْدَهُمْ مَا يُعَارِضُهُ.

فَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ مِثْلَ هَؤُلَاءِ لَا يُصِيبُهُ هَذَا الْوَعِيدُ لَوْ أَنَّهُ فَعَلَ التَّحْلِيلَ مُعْتَقِدًا حِلَّهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، وَلَا يَمْنَعُنَا ذَلِكَ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ التَّحْلِيلَ سَبَبٌ لِهَذَا الْوَعِيدِ، وَإِنْ تَخَلَّفَ فِي حَقِّ بَعْضِ الْأَشْخَاصِ لِفَوَاتِ شَرْطٍ أَوْ وُجُودِ مَانِعٍ.

الشرح:

في هذا البيان يعتذر المصنف رحمه الله تعالىٰ لأئمة الإسلام من فقهاء الأمة بعذرٍ كبير وبأدبٍ عظيم ويحتمل جميع الاحتمالات.

وهذا الحديث واضح وصحيح ومشهور، ودلالته علىٰ التحريم ظاهرة: «لعن الله المحلل والمحلل له»، فالعلماء تلقوا هذا الحديث بالقبول، ومع ذلك فإن بعض الأحناف من أهل العلم والفقه منهم قالوا بخلاف ذلك، ولم ير بأن هذا موجب لبطلان العقد، وصححوا نكاح هؤلاء مطلقًا، وجعلوا هذا من باب النهي الذي لا يقتضي الفساد، وأن هذا الفعل عندهم مذموم لكن لا يقتضي بطلان العقد؛ فجعلوا بالنتيجة الفاعلَ آثمًا لكن العقد يكون صحيحًا علىٰ اختلافٍ في طرق الاستدلال ومقدمات البيان. وهذا معناه أن النهي هنا يفيد الانتقاص ولا يفيد البطلان، مع أن ظاهر الحديث بأن النهي هنا يقتضي البطلان.

فاعتذرَ المصنِّف لهم باعتذارات، وهي تدور علىٰ أمرين:

الأمر الأول: بعض هؤلاء الفقهاء عندهم أن العبرة بالألفاظ في العقود والتصرفات، فما دام يقول إن هذا العقد ظاهره كامل الشروط فلا ألتفت إلىٰ نية من يريد أن يتزوج حتىٰ يحللها لذلك الذي طلقها طلاقًا بائنًا بينونة كبرىٰ، المهم أن ظاهر العقد فيه كامل الشروط. كما نجد الآن من يتكلم في العقود وينظر فقط إلىٰ محض ظاهرها من غير التفات إلىٰ قصد



المتعاقدين، وهذا توجُّه عند بعض الفقهاء وهو إجراء العقود علىٰ ظاهرها بناءً علىٰ ألفاظها من غير مراعاة مقاصد تصرفات المكلَّفين ولا مراعاة الشرط العرفي والقيود القصدية التي تَرِد علىٰ العقل، ومنهم من يرىٰ أنه حتىٰ لو اشترط الزوج الأول علىٰ الثاني أن يرجعها له، يقولون ما دام العقد في أصله يكون صحيحًا فآنذاك وجود الشرط يكون فاسدًا والعقد يكون صحيحًا، وهذه ذات النتيجة في أن العقود عندهم لا تبطل بالشروط، كما ذكر في القول الأول. وهذا أيضًا غير صحيح، فبعض الشروط قد يبطل بها العقد إذا تعلقت بمقصود العقد ومقتضاه أو فوتت مقاصد العقد، أما الشروط الأخرىٰ التكميلية أو الجَعلية فهذه التي لو تخلَّفت أو وُجدت لا تؤثِّر في العقد.

إذن هناك أخطاء في منهج الاستدلال أو مآخذ علىٰ الفقهاء في مقدمات استدلالية.

الأمر الثاني: احتمال أن بعظهم لم يصله الحديث. وحقيقةُ هذا ظاهرٌ بأن المصنِّف قد نظر في كتب الفقهاء فعَلِم أنّ بعض المتقدّمين من فقهاء الأحناف لم يكن مشهورًا عندهم هذا الحديث، أو ربما وصلهم الحديث لكن بإسناد ضعيف، أو قالوا بتأويله أو بنفيه أو غير ذلك، إذ يذكر المصنِّف قاعدةً مهمّة ينبغي علىٰ كل طالب علم أن يجعلها نصب عينيه، وهي أنه لا يُتصوَّر أنّ إمامًا من أئمة المسلمين أو أنّ فقيهًا من فقهاء الإسلام ممن اشتهروا بالعلم والفقه والديانة والصلاح، يتعمَّد مخالفة نصٍّ



صحيح في الباب؛ فإما أن يكون أخطأ من جهة فهم النص وما يتعلق بدلالته، وإما أن يكون من جهة عدم وصول النص إليه أو عدم وصوله إليه بإسناد صحيح من غير معارض ودلالته ظاهرة؛ فالمصنِّف يقطع ونحن نقطع معه أننا لا نكاد نجد إمامًا من أئمة الإسلام يقول بتعمد مخالفة ذلك. وهذا أصلٌ هو فرعٌ عن تحسين الظن بعلماء الأمة، وفرعٌ عن الاعتقاد بأنه لا يمكن أن يُعرف عالِم أو شخص بين الأمة ويشتهر بالعلم والفقه مع تعمُّد مخالفة النصّ الصحيح الظاهر؛ فهذا المنهج الذي ذهب إليه المصنف هو من أسباب حفظ العلم في حفظ أصوله في الأمة.

وهنا فائدة: عندما يقع العالِم في خطأ كأن يخالف الحديث مثلًا، فلا يمكن أن يكون أول نظر الباحث في هذه المسائل هو تتبع خطأ المخالف، **فإن هذه التربية في غاية الخطورة**، وقد تَربىٰ عليها كثيرٌ من طلبة العلم، بحيث إذا تعامل مع مخالفٍ له في الحكم أو الفقه أو في الاستدلال فأوّل ما يفعله هو بيان جهة الخطأ والرد عليه، **مع أن أول ما يجب يُفعل أمران**:

١. بيان الصحيح من القول.
٢. وتقديم العذر للمخالف.

فينبغي أن تكون حريصًا علىٰ بيان العذر مثلما أن تكون حريصًا علىٰ بيان الحق؛ فإذا كانت همتك مع المخالف في الرد عليه وبيان جهة خطئه، فهذا نقصٌ في التربية العلمية، لا سيّما إن كان مَن تردّ عليه من أئمة الإسلام ومن فقهاء الملة فهؤلاء تفترض عذرهم من غير مقدمات.



وهذا هو أصل كتاب «رفع الملام» فمثلما أن أهل السنة يُعرفون في موارد النزاع، فإن طالب العلم يُعرف في موارد الانتقاد؛ لأن طالب العلم يُعرف بسمته وعدله وخُلقه وديانته ومنهجه وعقله، فيُعرف في موارد الانتقاد **بالعدل** الذي أشار إليه المصنف: أن نعتقد بخطأ القول وأن نعتقد بأن القائل قد يكون معذورًا.

المتن:

وَكَذَلِكَ اسْتِلْحَاقُ مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ زِيَادَ بْنَ أَبِيهِ الْمَوْلُودَ عَلَىٰ فِرَاشِ الْحَارِثِ بْنِ كِلْدَةَ، لِكَوْنِ أَبِي سُفْيَانَ كَانَ يَقُولُ: إِنَّهُ مِنْ نُطْفَتِهِ مَعَ أَنَّهُ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَالَ: «مَنْ ادَّعَىٰ إِلَىٰ غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ»، وَقَالَ: «مَنْ ادَّعَىٰ إِلَىٰ غَيْرِ أَبِيهِ، أَوْ تَوَلَّىٰ غَيْرَ مَوَالِيهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا» حَدِيثٌ صَحِيحٌ. وَقَضَىٰ أَنَّ الْوَلَدَ لِلْفِرَاشِ، وَهُوَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهَا.

فَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ مَنْ انْتَسَبَ إِلَىٰ غَيْرِ الْأَبِ الَّذِي هُوَ صَاحِبُ الْفِرَاشِ، فَهُوَ دَاخِلٌ فِي كَلَامِ الرَّسُولِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعَيَّنَ أَحَدٌ دُونَ الصَّحَابَةِ فَضْلًا عَنْ الصَّحَابَةِ، فَيُقَالُ: إِنَّ هَذَا الْوَعِيدَ لَاحِقٌ لِهِ، لِإِمْكَانِ أَنَّهُ لَمْ يَبْلُغْهُمْ قَضَاءُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ الْوَلَدَ لِلْفِرَاشِ، وَاعْتَقَدُوا أَنَّ الْوَلَدَ لِمَنْ أَحْبَلَ أُمَّهُ، وَاعْتَقَدُوا أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ هُوَ

الْمُحْبِلُ لِسُمَيَّةَ أُمِّ زِيَادٍ؛ فَإِنَّ هَذَا الْحُكْمَ قَدْ يَخْفَى عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ، لَا سِيَّمَا قَبْلَ انْتِشَارِ السُّنَّةِ، مَعَ أَنَّ الْعَادَةَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَتْ هَكَذَا؛ أَوْ لِغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَوَانِعِ الْمَانِعَةِ هَذَا الْمُقْتَضِي لِلْوَعِيدِ أَنْ يَعْمَلَ عَمَلَهُ، مِنْ حَسَنَاتٍ تَمْحُو السَّيِّئَاتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

الشرح:

هذه المسألة كما ذكر المصنف مشهورة في كتب الفقه ومعروفة، وهو إلحاق الولد بحسب الفراش، وأن هذا الحكم من الأحكام المجمع عليها، ومع ذلك خفيت على بعض الصحابة رضي الله عنهم، لأن معاوية رضي الله عنه كان في الشام، ولا يلزم أن تكون جميع السنن والأحاديث قد انتشرت في الأمصار، ولهذا يقال هذا حديثٌ مكي، وهذا حديثٌ شامي، وهذا حديثٌ عراقي. والغالب أن الأحاديث انتشرت في المدينة وفي مكة وانتشرت في العراق أكثر من انتشارها في بلدانٍ أخرى ربما، لهذا وقع التفاوت في رتبة أهل الحديث بحسب الأمصار. الشاهد أن هذه السنّة قد تخفى حتى على من كان أميرًا، وقد تصل لكن قد لا يعتقد الإنسان بها متأولًا، لأنه أمضى استصحاب الأصل القديم الذي كان في الجاهلية، ففي الجاهلية الولد لا يكون للفراش وإنما بما ذكر المصنف رحمه الله تعالى، فهنا هذا الحكم قد يخفى على كثير من الناس قبل انتشار السنة، ولو قال به مَن تأخر مِن الفقهاء قد لا يعذر بسبب انتشار السنة، وهذا معنى الكلام الذي أكرره

دائمًا: قد لا يكون العذر الذي للسابق عذرًا للّاحق، وإلا فلو بلغ هذا القضاء أن الولد للفراش، فمعاوية رضي الله عنه ما قضىٰ به، فلا ينبغي أن يقال بأن هذا من مخالفات معاوية، أبدًا، لا يتصور هذا. لهذا هو أولىٰ بالعذر من غيره، فإنه كما ذكرنا ربما اعتبر استصحابًا لعادة الجاهلية أو حتىٰ لو وقع مثلًا وقعت الأمور بشيءٍ من عدم التأويل فتأتي حسنات الصحابة وحسنات العلماء لتكون من الموانع والأسباب الماحية.

المتن:

وَهَذَا بَابٌ وَاسِعٌ؛ فَإِنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ جَمِيعُ الْأُمُورِ الْمُحَرَّمَةِ بِكِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ إِذَا كَانَ بَعْضُ الْأُمَّةِ لَمْ يَبْلُغْهُمْ أَدِلَّةُ التَّحْرِيمِ فَاسْتَحَلُّوهَا، أَوْ عَارَضَ تِلْكَ الْأَدِلَّةَ عِنْدَهُمْ أَدِلَّةٌ أُخْرَىٰ رَأَوْا رُجْحَانَهَا عَلَيْهَا، مُجْتَهِدِينَ فِي ذَلِكَ التَّرْجِيحِ بِحَسَبِ عَقْلِهِمْ وَعِلْمِهِمْ. فَإِنَّ التَّحْرِيمَ لَهُ أَحْكَامٌ: مِنَ التَّأْثِيمِ وَالذَّمِّ وَالْعُقُوبَةِ وَالْفِسْقِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ، لَكِنْ لَهَا شُرُوطٌ وَمَوَانِعُ. فَقَدْ يَكُونُ التَّحْرِيمُ ثَابِتًا، وَهَذِهِ الْأَحْكَامُ مُنْتَفِيَةٌ لِفَوَاتِ شَرْطِهَا، أَوْ وُجُودِ مَانِعِها؛ أَوْ يَكُونُ التَّحْرِيمُ مُنْتَفِيًا فِي حَقِّ ذَلِكَ الشَّخْصِ مَعَ ثُبُوتِهِ فِي حَقِّ غَيْرِهِ.

الشرح:

هنا بيّن المصنِّف رحمه الله تعالىٰ أنه ينبغي التفريق بين التحريم وبين الأحكام المترتبة عليه من التأثيم والذم والعقوبة، فهذه ترتبط بالأحكام الوضعية، وهذا وإن كان هذا معروفًا في أصول فقه، لكن البعض قد يغفل





عنه في التعامل مع النصوص، أن كل نص شرعي من القرآن أو السنة إذا أردنا أن نتصوره وأن ندرك حقيقته ومعناه، فلا بد من تنزيل الأحكام التكليفية والوضعية عليه معًا؛ وهذا هو التصور الجامع للأحكام.

لهذا عندما نقول بأنّ نظَرَنا إلىٰ هذا الحكم هو نظرٌ شرعي، أي نظرنا إليه بالأحكام التكليفية: هل هو واجب؟ هل هو مستحب؟ هل هو محرم؟ ونظرنا إليه بالآثار المترتبة عليه من العقوبة، وهي أمور خبَرية.

واستحقاق المكلف لكل العقوبة هذا ينظر فيه في الأحكام الوضعية المرتبطة بتحقق الشرط وانتفاء المانع، أو في باب الرخص والعزائم إلىٰ غير ذلك. فإن البعض قد لا يلتفت إلىٰ هذا، ولهذا قال المصنف: فإن التحريم له أحكام، والوجوب له أحكام.

فكلامنا في الفعل بأنه حرام شيءٌ، وبيان الأحكام المترتبة علىٰ الفاعل شيءٌ آخر، إذ قد يكون الفعل حرامًا والفاعل قد لا يأثم، بل قد يؤجر إذا كان يعتقد بأنه من شرع الله تبارك وتعالىٰ، هذا معنىٰ: ولهذا فقد يكون التحريم ثابتًا -يعني أن هذا الفعل حرام- وهذه الأحكام منتفية في حق الفاعل لفوات الشرط أو وجود المانع.

وبعض العلماء يقول: قد يكون التحريم منتفيًا، أي هذا الفعل الذي تفعله ليس حرامًا في حقك، لأنك معذور، لكنه حرام في حق الشخص الآخر الذي ليس له عذر؛ فقد تكون جاهلًا بالحكم، كمن



شرب بعض أنواع الخمر متأوِّلًا، فهو جاهل بالحكم، إذن هذا التحريم يكون منتفيًا في حقه. لكن مَن يكون عالمًا بأن هذا خمر يكون التحريم ثابتًا في حقه. وهذا يعني مراعاة التفريق بين الفعل والفاعل في الأحكام.

المتن:

وَإِنَّمَا رَدَدْنَا الْكَلَامَ، لِأَنَّ لِلنَّاسِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ قَوْلَيْنِ: أَحَدُهُمَا -وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ السَّلَفِ وَالْفُقَهَاءِ-: أَنَّ حُكْمَ اللَّهِ وَاحِدٌ، وَأَنَّ مَنْ خَالَفَهُ بِاجْتِهَادٍ سَائِغٍ: مُخْطِئٌ مَعْذُورٌ مَأْجُورٌ.

فَعَلَىٰ هَذَا يَكُونُ ذَلِكَ الْفِعْلُ الَّذِي فَعَلَهُ الْمُتَأَوِّلُ بِعَيْنِهِ حَرَامًا، لَكِنْ لَا يَتَرَتَّبُ أَثَرُ التَّحْرِيمِ عَلَيْهِ، لِعَفْوِ اللَّهِ عَنْهُ فَإِنَّهُ لَا يُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.

الشرح:

هذا هو قول عامة السلف، أنّ حكم الله واحد، لكن لا يترتب على الفاعل المتأول أثرُ الحكم -وهو العقوبة- لوجود موانع، والعذر لا يمنع من وصف الفعل بأنه حرام. هذا القول منضبط عبارةً ومعنىً، لأنه بالنتيجة يرجع إلى أن الأول حكَمنا عليه بالحرام باعتبار أن هذا إخبار عن الله تبارك وتعالى.





المتن:

وَالثَّانِي: فِي حَقِّهِ لَيْسَ بِحَرَامٍ، لِعَدَمِ بُلُوغِ دَلِيلِ التَّحْرِيمِ لَهُ؛ وَإِنْ كَانَ حَرَامًا فِي حَقِّ غَيْرِهِ فَتَكُونُ نَفْسُ حَرَكَةِ ذَلِكَ الشَّخْصِ لَيْسَتْ حَرَامًا. وَالْخِلَافُ مُتَقَارِبٌ، وَهُوَ شَبِيهٌ بِالِاخْتِلَافِ فِي الْعِبَارَةِ.

الشرح:

القول الثاني الذي هو الاختلاف في التعبير فقط، فقالوا هذا الذي شرب الخمر متأولًا، عملية الشرب للخمر هذه حلال له، لأنه في وقت الشرب ما كان يعتقد بأنه حرام، والأفعال تابعة للاعتقاد، فتكون نفس حركة ذلك الشخص ليست حرامًا لأنه معذور بعدم بلوغ الحجة.

فالأثر المترتب على القولين واحدٌ، أن هذا المكلف لا يؤاخَذ، بل يكون معذورًا لوجود مانع، سواء وصفنا فعله الحرامَ بأنه حرام أو وصفناه بأنه حلال لعدم بلوغ دليل التحريم. وهذا من إنصاف المصنف ومن دقته في وضع ميزان شرعي منضبط لمراتب المسائل والأقوال، لهذا قال: (وهذا شبيه بالاختلاف في العبارة) لأن الأثر المترتب هو واحد، وإن كان القول الأول هو أدق عبارةً، لهذا رجَّحه المصنِّف بقرينتين: التقديم، وبوصفه بأنه قول عامة السلف والفقهاء، لأن هذا فعلًا ينضبط وحتى لا يوقع شبهة بأن هذا الذي شرب هو حرام لكن لا يترتب الأثر على الشارب لوجود العذر.

المتن:

فَهَذَا هُوَ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي أَحَادِيثِ الْوَعِيدِ إِذَا صَادَفَتْ مَحَلَّ خِلَافٍ، إِذْ الْعُلَمَاءُ مُجْمِعُونَ عَلَى الِاحْتِجَاجِ بها فِي تَحْرِيمِ الْفِعْلِ الْمُتَوَعَّدِ عَلَيْهِ، سَوَاءٌ كَانَ مَحَلَّ وِفَاقٍ أَوْ خِلَافٍ. بَلْ أَكْثَرُ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ الِاسْتِدْلَالُ بِهَا فِي مَوَارِدِ الْخِلَافِ. لَكِنْ اخْتَلَفُوا فِي الِاسْتِدْلَالِ بِهَا عَلَى الْوَعِيدِ إِذَا لَمْ تَكُنْ قَطْعِيَّةً عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ.

الشرح:

المصنِّف رحمه الله تعالىٰ سيبحث مسألة: وهي اختلاف العلماء في الوعيد، وهل من شرط الاحتجاج بالوعيد أن يكون في محل وفاق لا في محل خلاف؟

سيبين ذلك في سياق المحاجة والمناظرة، ويأتي بأجوبة في أكثر من عشرة أجوبة في الباب.

المتن:

فَإِنْ قِيلَ: فَهَلَّا قُلْتُمْ: إِنَّ أَحَادِيثَ الْوَعِيدِ لَا تَتَنَاوَلُ مَحَلَّ الْخِلَافِ؛ وَإِنَّمَا تَتَنَاوَلُ مَحَلَّ الْوِفَاقِ، وَكُلُّ فِعْلٍ لُعِنَ فَاعِلُهُ، أَوْ تُوُعِّدَ بِغَضَبٍ أَوْ عِقَابٍ، حُمِلَ عَلَى فِعْلٍ اتُّفِقَ عَلَى تَحْرِيمِهِ، لِئَلَّا يَدْخُلَ بَعْضُ الْمُجْتَهِدِينَ فِي الْوَعِيدِ إِذَا فَعَلَ مَا اعْتَقَدَ تَحْلِيلَهُ، بَلْ الْمُعْتَقِدُ أَبْلَغُ مِنْ الْفَاعِلِ، إِذْ هُوَ الْآمِرُ لَهُ



بِالْفِعْلِ، فَيَكُونُ قَدْ أَلْحَقَ بِهِ وَعِيدَ اللَّعْنِ أَوْ الْغَضَبِ بِطَرِيقِ الِاسْتِلْزَامِ؟

الشرح:

المصنِّف رحمه الله تعالىٰ يذكر في باب الحجاج والمناظرة وفي باب الاستدلال للقاعدة التي يتكلم فيها هنا، مسألةً اعتراضية، وهي قول البعض إن أحاديث الوعيد لا تتناول محل الخلاف، وإنما تتناول محل الوفاق؛ فالمعتبَر عندهم في أحاديث الوعيد ما اتُّفق علىٰ تحريمه. فعلىٰ قولهم يكون كل ما فيه خلاف من أحاديث الوعيد وكل ما فيه تنازع بين أهل العلم والإيمان خارجًا عن محل الوفاق، وبالتالي يكون هذا الوعيد لا يدخل فيه المخالِف، لأن الذي يحتجون به ويجزمون به ويكون خارج محل النزاع -علىٰ قولهم- لا يجزمون بتحريمه لأنه لم يُتَّفق علىٰ تحريمه.

ومُستنَد هؤلاء هو الاحتجاج بالخلاف وتعليل الأحكام به؛ وبالتالي يكون الفاعل معذورًا عندهم، سواء كان فعله بجهلٍ أو بعلم.

وهذا القول في حقيقة الأمر يرجع إلىٰ **قاعدة الاحتجاج بالخلاف**، واليوم نسمع كثيرًا من الناس عندما نقول له: هذا الأمر لا يجوز، وفيه وعيد؛ لا يسألك عن الدليل ولا عن صحة الدليل ولا عن دلالة الدليل ولا عن حكم المسألة، وإنما يبادرك بالقول فيقول: هذه المسألة خلافية أم إجماعية؟ كأنه يقول: إن كانت المسألة خلافية فنعلل القول بالجواز لوجود الخلاف. فهذا تعليلٌ للأحكام بالخلاف فيها.



وسيقوم المصنف رحمه الله بالتعقب عليهم في أجوبة طويلة استلزامية **لبيان بطلان قولهم**، وأنه لا فرق بين قولنا إن أحاديث الوعيد جاءت في موضع وفاق أي اتُّفق عليها واتُّفق على تحريمها، أو جاءت في موضع خلاف واختَلف العلماء فيها، لأنه بالنتيجة لو اختلف العلماء فهناك راجحٌ ومرجوح، صحيحٌ أو خطأ.

والإنسان يكلَّف باعتقاده، فمَن اعتقد جازمًا بأن المسألة الفلانية التي وقع فيها خلاف، كما في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «لعن الله زوارات القبور»، هذا الحديث قسم من العلماء اختلفوا في تصحيحه وتضعيفه، وقسمٌ منهم اختلفوا في دلالته هل على الكراهة أم على التحريم؟ ومنهم من جعله من المنسوخ وأنه لما قال «ألا فزوروها» فهذا عامٌّ شاملٌ للرجال والنساء. فعلى قولهم ما دام أن الحديث فيه اختلاف ومحل خلاف لا محل وفاق، فهذا دليلٌ عندهم على حمل الأمر على الجواز، وأن الوعيد لا يدخل في هذا الحديث، لوجود الاختلاف.

وهنا أذكّر قضية: أن التعليل بالخلاف، أي قولهم بأن هذه المسألة جائزة أو هذه المسألة لا حرج فيها لكون أن الخلاف واقعٌ فيها، **هذا تعليلٌ غير دقيق**؛ لأن الخلاف ليس من الأوصاف التي تُعلَّق بها الأحكام، وإنما الأحكام تُعلَّق بشيئَين: تُعلَّق بالأدلة، وتُعلَّق بالأوصاف التي هي العلل، أي الأوصاف التي تأتي نصًا أو استنباطًا؛ فالحكم إما أن يُعلَّق بدليل، وإما أن يُعلَّق بوصف، لكن الحكم لا يُعلَّق بأمر لا يكون وصفًا ولا يكون



معتبرًا في التعليل.

ولهذا يجب أن نفرِّق بين قولنا: هذه مسألةٌ خلافية، وبين قولنا: هذه مسألة اجتهادية سائغة؛ فموارد الاجتهاد غير موارد الخلاف، لكن لا يحتج أبدًا بها، ولا نجعل مجرد وقوع الخلاف دليلًا في المسألة أبدًا، وإنما **الترجيح يأتي من دليل**.

وكون أن العلماء اختلفوا في مسألة قد يتفقون عليها فيما بعد، فكثير من الخلاف قد يستقر الأمر بأهله إلىٰ وفاق. هذا أولًا.

وثانيًا: هذا الخلاف قد يكون قويًا وغير قوي، قد يكون معتبرًا وغير معتبر، قد يكون سائغًا وغير سائغ.

ثم إن العبد بالنتيجة مكلف بالعمل بما يظهر له من الدليل وبما يظهر له من الراجح من الأقوال ومن الآراء، إذن لمّا ظهر لنا الراجح بعد وقوع الخلاف فوجبَ علينا أن نقول به، لأنه لا يتصور أن يبقىٰ الخلاف خلافًا بين كل العلماء، لأن كون المسألة خلافية أو غير خلافية، أحيانًا تكون من الأمور الإضافية، إذ قد ينتهي الدليل إلىٰ عالم ويعمل به وهناك أدلة وشواهد علىٰ العمل بهذا الدليل، وقد يترجح له أحد الأقوال، وهنا في زمانه قد لا يظهر الخلاف، وقد يظهر في أزمنةٍ أخرىٰ؛ **لهذا فإن التعليل بالخلاف في الترجيح تعليلٌ ضعيف**.

فهؤلاء قالوا: هذه الأحاديث الوعيدية تتنزل في محل الوفاق لا في محل





الخلاف. ولهذا كلّ فعلٍ لُعن فاعله عندهم إنما هذا علىٰ فعلٍ اتُّفق علىٰ تحريمه. وهذا خطأ، وإنما الصواب علىٰ ما اعتُقد بأن النبي صلىٰ الله عليه وسلم قد قاله.

والمصنف هنا يردّ من عدة أوجه استلزامية، وبطريقة المناظرة، وسترون أن أسلوب المصنف رحمه الله تعالىٰ في هذا الباب من الدقة بمكان، حتىٰ استوعب جميع الأجوبة، واستوعب جميع الاحتمالات في الرد عليهم.

المتن:

قُلْنَا: **الْجَوَابُ مِنْ وُجُوهٍ:**

أَحَدُهَا: أَنَّ جِنْسَ التَّحْرِيمِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا فِي مَحَلِّ خِلَافٍ، أَوْ لَا يَكُونَ؛ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي مَحَلِّ خِلَافٍ قَطُّ: لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ حَرَامًا إِلَّا مَا أُجْمِعَ عَلَىٰ تَحْرِيمِهِ، فَكُلُّ مَا اُخْتُلِفَ فِي تَحْرِيمِهِ يَكُونُ حَلَالًا. وَهَذَا مُخَالِفٌ لِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ، وَهُوَ مَعْلُومُ الْبُطْلَانِ بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ.

الشرح:

الاختلاف وقع في كثير من المنهيات كما ساق المصنِّف، في الخمر وفي الربا وفي باب البيوع وفي إثبات النسب، وأمور كثيرة، حتىٰ في الكبائر وقع الاختلاف إما في جنس التحريم وإما في فروعه. فالقول بأن كل اختلاف في التحريم يجعله حلالًا، هذا في الحقيقة **أمرٌ معلوم من الدين بالضرورة**



بأنه كلام باطل.

وأنا أكرر بأن بعض العامة اليوم يجعلون الاختلاف دليلًا وحجةً على الجواز، ولهذا في الدراسات الأكاديمية يكررون عبارة في بدء كل باب وفي كل مسألة إما «اتفق العلماء» أو «اختلف العلماء»، إما أن ينقلوا الاتفاق وإما أن ينقلوا الاختلاف للاحتجاج به.

وأحيانًا قد يكون نقلهم للاختلاف ليس دقيقًا، أو يكون نقلهم للإجماع ليس دقيقًا؛ فإما أنه بمجرد أن يقف على مخالف للحكم يقول: اختلف العلماء، وإما أن يعلم موافقًا ولا يعلم مخالفًا فيقول: أجمع العلماء. ولهذا فإن هذه العبارات في كثير من الدراسات المعاصرة غير منضبطة، ولا بد لطالب العلم أن يحرر محل الخلاف.

أما الاعتقاد بأن أكثر مسائل الدين وقع فيها الخلاف، فهذا كلامٌ فيه نظر:

أولًا: المسائل الاتفاقية والإجماعية كثيرة لا حصر لها.

وثانيًا: ما وقع الخلاف فيه إنما هو في أمور معدودة.

وثالثًا: هذا الخلاف لم يقع من جمهور العلماء، وإنما وقع من البعض، لعدم بلوغ الدليل إليهم، أو لاعتقادهم بوجود مُعارض، أو أن هذه المخالفة لم تكن في أصل المسألة وإنما في فروعها؛ فإذا حُرر الخلاف تحريرًا دقيقًا عُلم الاتفاق على القول في المسألة.





فهذا أمر يجب أن ينتبه إليه طالب العلم في الفقه والحديث والأصول، فإن الاعتقاد خاصة في مسائل الفروع الفقهية، إذْ جعلوا الأصل في كثير من مسائله هو الاختلاف، حتىٰ ظن البعض بأن المسائل المجمع عليها هي معدودة، وهذا محل نظر.

ولهذا فإن قولهم بأن كل ما اختُلف في تحريمه يكون حلالًا أو أنه يكون سببًا لتجويزه؛ فهذا لا يجوز القول به، وهذا مخالفٌ لإجماع الأمة، وهذا يرجع إلىٰ التعليل الذي ذكرتُه وهو التعليل بالخلاف، أو كما يعبر عنه الأصوليون: الاحتجاج بالخلاف، وهو لا شك أن الخلاف ليس من الصفات التي تُعلَّق بها الأحكام، وإنما يَسلك هذا الطريق -كما قال المصنف رحمه الله- مَن لم يكن عالمًا بالأدلة، أو كان طامعًا في باب الاحتياط، وإلا مَن كان عالمًا بالأدلة فالأصل عنده هو النظر إلىٰ الراجح وإلىٰ الدليل.

المتن:

وَإِنْ كَانَ ثَابِتًا وَلَوْ فِي صُورَةٍ، فَالْمُسْتَحِلُّ لِذَلِكَ الْفِعْلِ الْمُحَرَّمِ مِنْ الْمُجْتَهِدِينَ، إمَّا أَنْ يَلْحَقَهُ ذَمُّ مَنْ حَلَّلَ الْحَرَامَ أَوْ فَعَلَهُ وَعُقُوبَتُهُ أَوْ لَا؟ فَإِنْ قِيلَ: إنَّهُ يَلْحَقُهُ؛ أَوْ قِيلَ: إنَّهُ لَا يَلْحَقُهُ. فَكَذَلِكَ التَّحْرِيمُ الثَّابِتُ فِي حَدِيثِ الْوَعِيدِ اتِّفَاقًا.

وَالْوَعِيدُ الثَّابِتُ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ عَلَىٰ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ التَّفْصِيلِ. بَلْ





الْوَعِيدُ إِنَّمَا جَاءَ عَلَىٰ الْفَاعِلِ. وَعُقُوبَةُ مُحَلِّلِ الْحَرَامِ فِي الْأَصْلِ أَعْظَمُ مِنْ عُقُوبَةِ فَاعِلِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ.

فَإِذَا جَازَ أَنْ يَكُونَ التَّحْرِيمُ ثَابِتًا فِي صُورَةِ الْخِلَافِ، وَلَا يَلْحَقُ الْمُحَلِّلَ الْمُجْتَهِدَ عُقُوبَةُ ذَلِكَ الْإِحْلَالِ لِلْحَرَامِ لِكَوْنِهِ مَعْذُورًا فِيهِ؛ فَلَأَنْ لَا يَلْحَقَ الْفَاعِلَ وَعِيدُ ذَلِكَ الْفِعْلِ أَوْلَىٰ وَأَحْرَىٰ.

وَكَمَا لَمْ يَلْزَمْ دُخُولُ الْمُجْتَهِدِ تَحْتَ حُكْمِ هَذَا التَّحْرِيمِ -مِنَ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ وَغَيْرِ ذَلِكَ- لَمْ يَلْزَمْ دُخُولُهُ تَحْتَ حُكْمِهِ مِنَ الْوَعِيدِ؛ إِذْ لَيْسَ الْوَعِيدُ إِلَّا نَوْعًا مِنَ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ، فَإِنْ جَازَ دُخُولُهُ تَحْتَ هَذَا الْجِنْسِ، فَمَا كَانَ الْجَوَابُ عَنْ بَعْضِ أَنْوَاعِهِ، كَانَ جَوَابًا عَنِ الْبَعْضِ الْآخَرِ.

وَلَا يُغْنِي الْفَرْقُ بِقِلَّةِ الذَّمِّ وَكَثْرَتِهِ، أَوْ شِدَّةِ الْعُقُوبَةِ وَخِفَّتِهَا، فَإِنَّ الْمَحْذُورَ فِي قَلِيلِ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ فِي هَذَا الْمَقَامِ كَالْمَحْذُورِ فِي كَثِيرِهِ، فَإِنَّ الْمُجْتَهِدَ لَا يَلْحَقُهُ قَلِيلُ ذَلِكَ وَلَا كَثِيرُهُ، بَلْ يَلْحَقُهُ ضِدُّ ذَلِكَ مِنَ الْأَجْرِ وَالثَّوَابِ.

الشرح:

يذكر المصنف رحمه الله هنا أمورًا ثلاثة في هذا الجواب، وهي: التحريم، وما يتبع التحريم من الذم، والعقاب أو الوعيد عليه بدخول النار؛ فهذه أمورٌ ثلاثة.

المصنف رحمه الله تعالىٰ يبين أن هذه الأمور قد يكون المجتهد



مجتهدًا فيها في التحريم فيكون معذورًا، فإن كان معذورًا حتىٰ لو كانت المسألة فيها خلاف في التحريم، فمن باب أولىٰ أن يعذر في الوعيد.

لو أن الإنسان ارتكب حرامًا، مجتهدًا متأولًا، وكذلك لو اعتقد مجتهدًا أو متأولًا بالحرمة، يعني لو فعل أو اعتقد، في الصورتين لا فرق؛ فالأصل فيه أننا إذا عذرناه في الاعتقاد فمن باب أولىٰ أن يُعذر في الفعل.

وهذا الذي يُشعر بالتلازم في أن أحاديث الوعيد جميعها في الحكم وفي الأثر المترتب علىٰ الحكم وكذلك في الاعتقاد وفيما يتعلق بالوعيد، فإن المجتهد لا يلزم بالعقاب لا بالقليل ولا بالكثير إذا كان متأولًا، بل قد يكون مأجورًا مثابًا.

وهذا قول بعموم العذر للوقوع في الحرام أو لاعتقاده، فإن الإنسان أحيانًا قد يفعل الحرام تأويلًا وقد يعتقد بأن هذا الفعل يجوز، مثال ذلك: قد يأخذ الربا تأويلًا ويظن أنه بيعٌ حلال، وقد يعتقد ويفتي بجواز صورة معينة هو لا يأخذها ولا يتناولها في البيوع، لكن هو يعتقد بحلها بينما الأول فعَلها، إذن ما دام أن الأول فعَلها وهو متأول فهو معذور، فيلزم من ذلك أن من اعتقد الحل يكون معذورًا كذلك. بل مَن اعتقد الحل وهو من المجتهدين قد يكون مثابًا، لأن القاعدة: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر. فلما اعتقد بأن هذه الصورة من الربا جائزة، إذن هو مجتهدٌ إذا بنَىٰ اجتهاده علىٰ علْم. كذلك العامي الذي اعتقد بأن هذا العقد وأن هذه المعاملة جائزة هو أيضًا معذور في ذلك. إذن



فالشريعة عذرت الأول ويلزم من ذلك عذر الثاني، ولهذا فإنّ الأول الذي فعَل الحرام متأولًا ليس عليه ذنب ولا يدخل في باب الذم والعقاب، والثاني لا يدخل في باب الذم والعقاب وقد يؤجر لأنه من أهل الاجتهاد. وبالتالي فالمسألة لا يُنظر فيها إلىٰ وقوع الخلاف أو عدم وقوع الخلاف، وإنما إلىٰ الاعتقاد.

المصنف رحمه الله أبطل قاعدة الاحتجاج بالخلاف، وقد يقول القائل: إذا كانت المسألة خلافية والأدلة متقاربة، وأنا يتعذّر عليّ الترجيح لكوني لست عالمًا: أليس هذا الخلاف يكون عذرًا لي في الجواز؟ إذْ لو كان أمرًا محرمًا مقطوعًا به لما اختلف العلماء في هذا النوع؟ وهذا يقوله كثير من العامة في موضع الاحتجاج عليك، يقول: يا أخي أنتم تشددون، هناك أمور واضحة ظاهرة معلومة من الدين أنها حرام، وهناك أمور وقع فيها الخلاف، إذن كأنه يقول: الأمر الأول أنا معكم في تحريمه، إنما قولي في الثاني. فالجواب علىٰ ذلك نقول: التعليل بالخلاف لا يعتبر البتة، وإنما الحكم تابعٌ للاعتقاد. بمعنىٰ: أنت في هذه المسألة ماذا تعتقد؟ وهو الاعتقاد الراجح سواء كنت مجتهدًا أو مقلدًا أو متبعًا. إذا كنت مجتهدًا فاعتقادك تابعٌ للعلم، وإن كنت مقلدًا -فالأمر يَسير- فاعتقادك تابع لمن تقلده من العلماء، وإن كنت متبعًا فأنت ستعمل بما تعتقد أنه راجحٌ من الأقوال. وإن القائل فيه إنما يقول فيه بدليلٍ راجح، فإن كنت من أهل الاتباع فستأخذ بقاعدة «تفتي نفسك في مواضع الشبهات» لأنك تحتاط

وتتحرىٰ عدم الوقوع في الحرام.

إذن حتىٰ في أمور التنازع والخلاف هي في الحقيقة راجعة إلىٰ اعتقاد المكلَّف، وهذا من حكمة الله تعالىٰ ورحمته بالعباد، أنه لا يكلف العباد أن يكون كل واحدٍ منهم عالمًا في المسألة، وإنما يكون مسؤولًا فيها أو يكون سائلا كما قال الله تعالىٰ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فالاعتقاد ما تعتقده بأن فلانًا يفتيك في شرع الله وأن الرأي المعين للعالم الفلاني هو الراجح في المسألة هو الذي أنت تُكلَّف به، لا تُكلَّف بتجويز المسألة لمجرد وقوع الخلاف فيها، علىٰ قاعدة: كل ما اختُلف في تحريمه يكون حلالًا، وهي قاعدة باطلة -كما قدَّم المصنِّف-.

المتن:

الثَّانِي: أَنَّ كَوْنَ حُكْمِ الْفِعْلِ مُجْمَعًا عَلَيْهِ، أَوْ مُخْتَلَفًا فِيهِ، أُمُورٌ خَارِجَةٌ عَنْ الْفِعْلِ وَصِفَاتِهِ، وَإِنَّمَا هِيَ أُمُورٌ إِضَافِيَّةٌ بِحَسَبِ مَا عَرَضَ لِبَعْضِ الْعُلَمَاءِ مِنْ عَدَمِ الْعِلْمِ.

الشرح:

هي أمورٌ نسبية إضافية، بحسب ما يقع للعالم، فقد لا يعلم فيها مخالفًا فيقول بالإجماع، وإذا كان محرِّرًا يحكم عليها بالاتفاق وعدم وجود المخالف بالنسبة له، وإذا علِم فيها خلافًا سيقول هي خلافية. هذه المسألة



التي أنت قلتَ لا أعلم فيها مخالفًا، أنت أخبرت عن علماء أهل بلدك، أو عمّا نُقل عن الذين تلقيت منهم العلم؛ فيأتي عالمٌ في بعض البلدان وإذا به يذكر سلسلة طويلة من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين ممن قالوا في المسألة بخلافه؛ فهي إذن محل خلاف وأنت عندك هي إجماعية، ولهذا فإن غاية ما يقع فيه بعض طلبة العلم هو أن ينكر بحسب علمه، إما أنه لا يرىٰ مخالفًا فيقطع بالإجماع، أو أن ينكر وجود الإجماع فيها، إلىٰ غير ذلك. ولهذا فالصحيح أن كون الفعل مجمعًا عليه أو وقع فيه الخلاف هذا خارج عن الفعل الذي هو فعل التحريم وصفاته، وخارج عن الحكم ذاته.

وعندما أقول (خارجية) قد يقول البعض: هل تقصد بأن الإجماع لا يعطي قوةً للدليل؟ نقول: لا. ولكن الأصل هو أن الحديث السالم عن المعارضة -أي ليس له دليل آخر يعارضه في الدلالة ولا يوجد دليل آخر يرفع حكمه كناسخٍ- فهو حجةٌ بذاته.

وبالتالي لو أن هذا الحديث كما وصفته فعلًا هو سالمٌ، لا يُتصور إلا أنّ يكون أهل العلم قديمًا وحديثًا يعملون به، هذه قاعدة أخرىٰ مهمة في الترجيح؛ فإن دواعي الأمة علىٰ نقل ما يعمل به من الحديث أقوىٰ من الدواعي الأخرىٰ. فإذا كان الحديث صحيحًا ثابتًا فسيقع الإجماع عليه تحصيل حاصل، إما علىٰ صحته وإما علىٰ العمل به، ولو وقعت المخالفة له إما في الصحة وإما في الدلالة، فلا يلتفت إليها، لأن الأمة حريصة، ما نقلت الحديث بطريقة التشهي، وما جاؤوا ليختاروا ما شاؤوا من الروايات،



وإنما الأمة -لا سيما جيل الصحابة وجيل التابعين- قدموا في نقل الرواية ما عليه العمل، أي نقلوا من الروايات والأحاديث التي سيعمل بها المكلفون، فدواعي نقل ما عليه العمل هو الأصل. ولهذا إذا حكم العلماء علىٰ حديث بالصحة سندًا ومتنًا وليس له معارض فهذا الحديث يكون حجةً بذاته ولا ينعقد الإجماع إلا عليه، بل يكون هذا مستند الإجماع، وإذا ما وقعت المخالفة فأحد أمرين:

- إما أن يكون وصف الحديث بالثبات غير مسلّم به إذْ فيه علة أو فيه معارِض من حديثٍ آخر أو مخصص أو ناسخ.
- وإما دعوىٰ الإجماع ليست صحيحة.

ولهذا لا يُتصوَّر أن يأتي حديثٌ مسندٌ صحيحٌ ثابتٌ عن النبي صلىٰ الله عليه وسلم بهذه الأوصاف التي عليها علماء الحديث ثم لا يُعمل به، وهذا الحديث من المحكم لم يدخل في باب النسخ، لهذا يكون العمل بالحديث كالدليل الكاشف علىٰ عدم وجود المعارض، أو كالقرينة الدالة علىٰ سلامة الحديث في صحته، وهذا المنهج معروفٌ عن الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه العظيم «الرسالة»، كذلك في كتاب «الأم»، وهو أيضًا مسلك الإمام أحمد رحمه الله، في النظر إلىٰ معنىٰ أن الحديث حجةٌ بنفسه، وبالتالي فإذا اجتمعت في الحديث صفات وكان عليه مدار العمل من قِبل السلف، ثم يطرأ عليه أمورٌ خارجة عنه، فقد لا تؤثر عليه، سواء وقع الخلاف فيه أو لم يقع، اشتهر في بعض الأزمنة أو لم يشتهر.



المتن:

وَاللَّفْظُ الْعَامُّ إِنْ أُرِيدَ بِهِ الْخَاصُّ، فَلَا بُدَّ مِنْ نَصْبِ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَىٰ التَّخْصِيصِ، إِمَّا مُقْتَرِنٍ بِالْخِطَابِ عِنْدَ مَنْ لَا يُجَوِّزُ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ، وَإِمَّا مُوَسَّعٍ فِي تَأْخِيرِهِ إِلَىٰ حِينِ الْحَاجَةِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ.

وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُخَاطَبِينَ بِهَذَا عَلَىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوا مُحْتَاجِينَ إِلَىٰ مَعْرِفَةِ حُكْمِ الْخِطَابِ.

فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِاللَّفْظِ الْعَامِّ فِي لَعْنَةِ آكِلِ الرِّبَا وَالْمُحَلِّلِ وَنَحْوِهِمَا الْمُجْمَعِ عَلَىٰ تَحْرِيمِهِ، وَذَلِكَ لَا يُعْلَمُ إِلَّا بَعْدَ مَوْتِ النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَكَلُّمِ الْأُمَّةِ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْعَامِّ، لَكَانَ قَدْ أَخَّرَ بَيَانَ كَلَامِهِ إِلَىٰ أَنْ تَكَلَّمَ جَمِيعُ الْأُمَّةِ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِهِ، وَهَذَا لَا يَجُوزُ.

الشرح:

ولهذا فإن أحاديث الوعيد تأتي باللفظ العام «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له»، المحلِّل: الألف واللام إذا دخلت علىٰ اسم مشتق أفادت العموم، فتستغرق كل محلِّل، هذا معنىٰ اللفظ العام. فلو أُريد به البعض أو استثناءات لدلَّنا الدليل بدليلٍ مقترن علىٰ هذا التخصيص، ولكن حيث لم يَرِد، والأصل في الخطاب العموم، والمخاطبون في عهد النبي صلىٰ الله عليه وسلم كانوا في وقت التشريع يحتاجون إلىٰ التخصيص ولم يَرِد، إذن يبقىٰ الأمر علىٰ عمومه؛ لكن هذا العموم ليس المقصود به كل فرد من





أفراده، كأنما هذا العموم يخصص أيضًا بدليل آخر، والتخصيص هنا يفيد أن معنىٰ الحديث «لعن الله المحلل» إلا مَن حلَّل جاهلًا أو متأولًا أو سبقت له حسنات لفعله فكان معذورًا.

بهذا نعلَم أنّ اللفظ العام هو اللفظ الذي يفتقر إلىٰ تفسير في هذا السياق. هذا في الحقيقة كان الأصل في فهم الخطاب النبوي، وهو إن صح التعبير: التركيب المجموع، أو الهيئة الاجتماعية من مجموع الدلالات والألفاظ؛ فإن العربي إذا خوطب بخطاب، فإنه يأخذ الخطاب ويفسّره بعدة طرق:

- إما بما قام في ذهنه،
- وإما بقرائن المتكلم،
- وإما بقرائن المخاطَب؛

فيكون المعنىٰ جامعًا مجتمعًا علىٰ اللفظ وعلىٰ ما يدل علىٰ معناه من الدلالت البيانية، وهذا ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فإنّه لمّا أنزل الله تعالىٰ الذكر كانت مهمة النبي صلىٰ الله عليه وسلم بيان ما نزل عليه، إما بيان تبليغ وإما بيان شرح وتفصيل، فإما أن يكون اللفظ بمفرده دالًّا أو بمجموع البيان النبوي، هذا هو الأصل.

لهذا لا تجد في الحقيقةِ خطابًا شرعيًا إلا وفَهْمُه والوقوفُ علىٰ حقيقته



راجعٌ إلىٰ عدة أمورٍ لا إلىٰ أمرٍ واحد، وهذا ما يعبَّر عنه إما بالقرائن وإما بالدلالات البيانية التي بمجموعها يحصل المعنىٰ العام.

المتن:

الثَّالِثُ: أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا خُوطِبَتْ الْأُمَّةُ بِهِ لِتَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَجْتَنِبَهُ، وَيَسْتَنِدُونَ فِي إِجْمَاعِهِمْ إِلَيْهِ؛ وَيَحْتَجُّونَ فِي نِزَاعِهِمْ بِهِ.

فَلَوْ كَانَتْ الصُّورَةُ الْمُرَادَةُ هِيَ مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ فَقَطْ، لَكَانَ الْعِلْمُ بِالْمُرَادِ مَوْقُوفًا عَلَىٰ الْإِجْمَاعِ، فَلَا يَصِحُّ الِاحْتِجَاجُ بِهِ قَبْلَ الْإِجْمَاعِ، فَلَا يَكُونُ مُسْتَنَدًا لِلْإِجْمَاعِ، لِأَنَّ مُسْتَنَدَ الْإِجْمَاعِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ، فَيَمْتَنِعُ تَأَخُّرُهُ عَنْهُ، فَإِنَّهُ يُفْضِي إِلَىٰ الدّورِ الْبَاطِلِ، فَإِنَّ أَهْلَ الْإِجْمَاعِ حِينَئِذٍ لَا يُمْكِنُهُمْ الِاسْتِدْلَالُ بِالْحَدِيثِ عَلَىٰ أيّ صُورَةٍ حَتَّىٰ يَعْلَمُوا أَنَّهَا مُرَادَةٌ، وَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّهَا مُرَادَةٌ حَتَّىٰ يَجْتَمِعُوا، فَصَارَ الِاسْتِدْلَالُ مَوْقُوفًا عَلَىٰ الْإِجْمَاعِ قَبْلَهُ، وَالْإِجْمَاعُ مَوْقُوفًا عَلَىٰ الِاسْتِدْلَالِ قَبْلَهُ، إِذَا كَانَ الْحَدِيثُ هُوَ مُسْتَنَدُهُمْ، فَيَكُونُ الشَّيْءُ مَوْقُوفًا عَلَىٰ نَفْسِهِ، فَيَمْتَنِعُ وُجُودُهُ، وَلَا يَكُونُ حُجَّةً فِي مَحَلّ الْخِلَافِ لِأَنَّهُ لَمْ يُرَدْ، وَهَذَا تَعْطِيلٌ لِلْحَدِيثِ عَنْ الدَّلَالَةِ عَلَىٰ الْحُكْمِ فِي مَحَلّ الْوِفَاقِ وَالْخِلَافِ.

وَذَلِكَ مُسْتَلْزِمٌ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ النُّصُوصِ الَّتِي فِيهَا تَغْلِيظٌ لِلْفِعْلِ أَفَادَنَا تَحْرِيمَ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَهَذَا بَاطِلٌ قَطْعًا.



الشرح:

هنا كأنهم يقولون بأن أحاديث الوعيد لا يُحتجّ بها إلا أن تكون قد وصلت إلى درجة الإجماع، وهذا يوقعهم في الدَّور، فإنه لا يكون الإجماع إلا مع وجود مستند يسبقه من دليلٍ صحيح، فرجعوا وقالوا لا يحتج بالدليل إلا أن يكون فيه إجماع، والإجماع لا يحتج به إلا بالرجوع إلى مستنده وهو النص الذي أجمعوا عليه، بمعنى أنهم جعلوا كل واحد من النص ومن الإجماع متوقفًا على الآخر. وبالتالي لن يحصلوا على الإجماع ولا النص.

كأن يقال في مسألةٍ فقهية: أنا لا أعمل بها إلا إذا كان فيها إجماع. ولكي نثبت له الإجماع لا بد من إثبات النص، ولكي يحتج بالنص لا بد أن يكون مجمعًا عليه، فهذا الدَّور باطل، والتسلسل باطل لا يصح، وهذا يستلزم رد النصوص بأوصاف هي خارجة عن حجيتها وعن أصلها في الاستدلال.

وهذه الأمور يستفاد منها في الرد على بعض العامة، وبعض المشككين بالاحتجاج بالسنة، وبعض المشترطين شروطًا تعجيزية في الاستدلال، هنا يقال: لا، لأن الأصل أنه إذا وصل بدليل صحيح فهذا الدليل قد يجب العمل به، سواء اجتمعت الأمة على صحته أو لم تجمع فهذا بابٌ آخر، فإن اجمعت الأمة فآنذاك نقول هذا الإجماع يفيد القطع بأن الأمة عملت بالحديث.

فالإجماع لا يفيد في حقيقة الأمر إلا رفع الخلاف، لا لتقرير ذات الحجية في النص، لأن أصل الإجماع راجعٌ إلى الدليل الصحيح، فلكل إجماعٍ



مستند، مثلًا في تحريم الخمر توجد آيات وأحاديث، إذن فأصل الإجماع هو النقل، وانما يأتي الإجماع لكشف هذا المنقول ووصفه، بأنه لم يقع فيه الخلاف وأن الأمة عملت به، فكان المقصود من الاجماع هو رفع الخلاف، لا لتقرير أصل المسألة، لأن أصل المسألة ثبتت بدليلها وأصل الدليل هو الخبر الواحد الذي يفيد العلم إذا اقترنت به القرائن.

المتن:

الرَّابِعُ: أَنَّ هَذَا يَسْتَلْزِمُ أَنْ لَا يَحْتَجَّ بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ، بِأَنَّ الْأُمَّةَ أَجْمَعَتْ عَلَى تِلْكَ الصُّورَةِ.

فَإِذن، الصَّدْرُ الْأَوَّلُ لَا يَجُوزُ لهم أَنْ يَحْتَجُّوا بِهَا. بَلْ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَحْتَجَّ بِهَا مَنْ يَسْمَعُهَا مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَجِبُ عَلَى الرَّجُلِ إِذَا سَمِعَ مِثْلَ هَذَا الْحَدِيثِ، وَوَجَدَ كَثِيرًا مِنَ الْعُلَمَاءِ قَدْ عَمِلُوا بِهِ، وَلَمْ يُعْلَمْ لَهُ مُعَارِضٌ: أَنْ لَا يَعْمَلَ بِهِ حَتَّى يَبْحَثَ عَنْهُ هَلْ فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ مَنْ يُخَالِفُهُ؟ كَمَا لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَحْتَجَّ فِي مَسْأَلَةٍ بِالْإِجْمَاعِ إِلَّا بَعْدَ الْبَحْثِ التَّامِّ.

وَإِذَن يَبْطُلُ الِاحْتِجَاجُ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمُجَرَّدِ خِلَافٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ، فَيَكُونُ قَوْلُ الْوَاحِدِ مُبْطِلًا لِكَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمُوَافَقَتُهُ مُحَقِّقَةً لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْوَاحِدُ قَدْ أَخْطَأَ، صَارَ خَطَؤُهُ مُبْطِلًا لِكَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَهَذَا كُلُّهُ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ.



الشرح:

وهذا في غاية الضعف، في أنه لا يُحتجّ بالأحاديث إلا بعد العلم بأن الأمة قد أجمعت على تلك الصورة. وهذا فيه ثلاث مفاسد:

المفسدة الأولى: أنه توقف عن الاحتجاج بالسنة بوضع شروط تعجيزية للاستدلال.

والمفسدة الثانية: أن طلبك للإجماع كأنه بهذا الوصف سيكون شاهدًا على كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

والمفسدة الثالثة: أن هذا فيه منازعة، وعدم تسليم، لأنه ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١] قولهم: سمعنا، أي قبلنا، وأطعنا: أي امتثلنا. وهؤلاء إذا جاءهم حكم الله تعالى سلّموا له تسليمًا وانقادوا له قيادةً، ما طلبوا عرضه على شيء ولا طلبوا الشاهد عليه.

فلهذا لازم هذا القول منازعة النبي صلى الله عليه وسلم، فأنت هنا لا تعمل بقوله حتى تتأكد بأن هذا القول الذي قاله النبي صلى الله عليه وسلم انتشر بين أمصار الإسلام وانعقد عليه الإجماع ثم تعمل به، وهذا معنى أن هذا القول سيؤدي إلى المنازعة وعدم التسليم.

ولهذا فإن القاعدة في هذا الباب ما يفترضها البعض من طلاب العلم في مرحلة التفقه، يقول: إذا جاءني حديث صحيح، هل أنا ملزم بالعمل به؟





أم أنتظر حتىٰ أتأكد من عدم وجود معارض له؟ أو أتأكد من أن الإجماع عليه أو السلف عملوا به؟ هذا السؤال مهم يقال في باب التكليف، وفي باب الافتاء؛ ففي باب التكليف إذا جاءك حديثٌ صحيح وغلب علىٰ ظنك أنه صحيح، وهو وجوب العمل به، حتىٰ لو كان للحديث معارضٌ أنت تجهله. وفي باب الإفتاء إذا كنت تريد أن تفتي نفسك في قضية تريد فيها جوابًا، فيجب أن تنتهي إلىٰ ما علمت، والذي علمت هنا حديثٌ صحيح، غلب علىٰ ظنك أنه صحيح، فلا تبحث عن المعارض، ولا تنتظر العامل به مِن السلف أو مَن لم يعمل.

في مقام التكليف مثلًا كنتَ مسافرًا وابتليت بقضية فقهية، ثم لم تجد أحدًا تسأله فبحثت أنت ووجدت حديثًا، والحديث في صحيح البخاري، فأنت ملزَم به؛ لأن المقام مقام تكليف، ويجب أن تعمل بما انتهىٰ علمك إليه، فلا تنتظر أن تتوقف علىٰ شرط القوم هنا، تتوقف حتىٰ تبحث هل له معارض؟ ربما يكون هذا الحديث الذي أعمل به منسوخًا، أي هناك نص قد رفع حكمه، وربما دلالته لها معارض، أو مخصص، وهذا كثير.

وقد تقول: هل عملي بالحديث يتوقف علىٰ النظر في كتب السنن والآثار وتراجم الصحابة والتابعين؟ هل عملوا أو لم يعملوا؟ والجواب: في مقام الإلزام والتعبد أنت ملزم بالعمل بهذا الحديث، فإن ظهر لك أن الحديث حجة في محله، أنت تؤجر مرتين، وإن تبين لك وجود معارض وأن



هذا عام والدليل الآخر خاص أو هذا المطلق والدليل الآخر جاء مقيدًا، وهذا يحصل في بدايات طلبة العلم عندما يتفقهون على الأحاديث والسنن، نقول: أنت مجتهدٌ اجتهادًا، فأنت مأجور مرة واحدة.

لكن مقام التعليم والبحث والنظر والتثقف، مختلف، فهذا الحديث تحتاج أن تبحث هل هو سالم من المعارضة؟ وهل عمل به السلف أم لا؟

وهذا في الحقيقة أمر مطلوب، لأن الإنسان قد يبتلى، تعم به البلوى، ويضيق به الأمر في موقف، ولا يجد إلا دليلًا واحدًا فيعمل بظاهر الدليل. ثم يظهر له أن الأمر ليس على ظاهر الدليل هذا، ولكن إذا ضاق الأمر لا حرج أن تعمل بما ظهر لك، بل الواجب أن تعمل، وإذا كان الأمر على الاتساع في النظر والبحث فلا بد مع كل حديث أن تنظر نظرين مهمين: الأول: النظر إلى المعارض. والثاني: عمل السلف بالحديث. ولكن هنا لا يكون هذا كما ذكر القوم بأنك تتوقف عن العمل والاستدلال، وتتوقف عن اعتبار الوعيد فيه مطلقًا حتى يقع الإجماع، فرقٌ بين هذا وبين هذا.

المتن:

فَإِنَّهُ إِنْ قِيلَ: لَا يُحْتَجُّ بِهِ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِالْإِجْمَاعِ صَارَتْ دَلَالَةُ النُّصُوصِ مَوْقُوفَةً عَلَى الْإِجْمَاعِ، وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ. وَحِينَئِذٍ فَلَا يَبْقَى لِلنُّصُوصِ دَلَالَةٌ؛ فَإِنَّ الْمُعْتَبَرَ إِنَّمَا هُوَ الْإِجْمَاعُ، وَالنَّصُّ عَدِيمُ التَّأْثِيرِ!



وَإِنْ قِيلَ: يُحْتَجُّ بِهِ إِذْ لَا يُعْلَمُ وُجُودُ الْخِلَافِ، فَيَكُونُ قَوْلُ وَاحِدٍ مِنْ الْأُمَّةِ مُبْطِلًا لِدَلَالَةِ النَّصِّ. وَهَذَا أَيْضًا خِلَافُ الْإِجْمَاعِ، وَبُطْلَانُهُ مَعْلُومٌ بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ.

الشرح:

بل هذا في جنسه أمرٌ خطير، أنهم جعلوا الاختلاف الطارئ على النص سببًا في رده.

والاختلاف من الأمور الخارجية، أي ليست في نفس الأمر، إنما يقع لأمور بشرية، فكيف والخلاف في جنسه هو مذموم، فهل يكون الخلاف دليلًا على الصحة في نفسه، والنص يكون موقوفًا لا يعمل به حتى نتأكد من وجود الخلاف؟!

هذا في الحقيقة في غاية الخطورة، لأن هذه الأقوال ستجعل أحاديث الوعيد دائمًا تفيد الظن، كل حديث عندك حتى لو كان في صحيح الإمام البخاري، لا يحتج به لاحتمال وجود الخلاف فيه! فهذا تعليق ما لا يُضبَط على ما هو منضبِط، لأن الاختلاف لا ينضبط، وبالتالي فإن هذه الأدلة حجّيّتها في ذاتها لا في الأمور الخارجية.

المتن:

الْخَامِسُ: أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُشْتَرَطَ فِي شُمُولِ الْخِطَابِ اعْتِقَادُ جَمِيعِ الْأُمَّةِ





لِلتَّحْرِيمِ، أَوْ يُكْتَفَى بِاعْتِقَادِ الْعُلَمَاءِ. فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ لَمْ يَجُزْ أَنْ يَسْتَدِلَّ عَلَىٰ التَّحْرِيمِ بِأَحَادِيثِ الْوَعِيدِ، حَتَّىٰ يَعْلَمَ أَنَّ جَمِيعَ الْأُمَّةِ -حَتَّىٰ النَّاشِئِينَ بِالْبَوَادِي الْبَعِيدَةِ وَالدَّاخِلِينَ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ الْمُدَّةِ الْقَرِيبَةِ- قَدْ اعْتَقَدُوا أَنَّ هَذَا مُحَرَّمٌ. وَهَذَا لَا يَقُولُهُ مُسْلِمٌ بَلْ وَلَا عَاقِلٌ؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِهَذَا الشَّرْطِ مُتَعَذِّرٌ.

الشرح:

هم أيضًا في الجواب الخامس يقال لهم: يشترط في شمول خطاب التحريم أن جميع الأمة تعتقده.

و(جميع الأمة) أمرٌ لا يتحقق أحيانًا حتىٰ للمعلوم من الدين بالضرورة، فإن المعلوم من الدين بالضرورة هو أمرٌ أغلبيٌّ، لا يلزم أن الأمة كلها تعتقده، إذ لا تزال طوائف ولا يزال أفراد في الأمة في الجبال وفي الصحاري قد يجهلون بعض الأمور المعلومة من الدين بالضرورة.

إذن ربط أحاديث الوعيد وتعليقها علىٰ اعتقاد جميع الأمة بالتحريم أمر متعذّر الوجود، وهو أمرٌ خطير، معناه أن تجمع جميع الأمة علىٰ تحريم الخمر حتىٰ أستطيع أن أقول بتحريمه، وعلىٰ تحريم الربا حتىٰ أستطيع أن أقول بتحريمه...

فإن قالوا: لا، إنما قصدنا علماء الأمة؛ فيردّ عليهم المصنف:



المتن:

وَإِنْ قِيلَ: يُكْتَفَى بِاعْتِقَادِ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ.

قِيلَ لَهُ: إِنَّمَا اشْتَرَطْتَ إِجْمَاعَ الْعُلَمَاءِ حَذَرًا مِنْ أَنْ يَشْمَلَ الْوَعِيدُ لِبَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ وَإِنْ كَانَ مُخْطِئًا. وَهَذَا بِعَيْنِهِ مَوْجُودٌ فِيمَنْ لَمْ يَسْمَعْ دَلِيلَ التَّحْرِيمِ مِنْ الْعَامَّةِ، فَإِنَّ مَحْذُورَ شُمُولِ اللَّعْنَةِ لِهَذَا كَمَحْذُورِ شُمُولِ اللَّعْنَةِ لِهَذَا.

وَلَا يُنَجِّي مِنْ هَذَا الْإِلْزَامِ أَنْ يُقَالَ: ذَلِكَ مِنْ أَكَابِرِ الْأُمَّةِ وَفُضَلَاءِ الصِّدِّيقِينَ، وَهَذَا مِنْ أَطْرَافِ الْأُمَّةِ وَعَامَّتِهَا، فَإِنَّ افْتِرَاقَهُمَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، لَا يَمْنَعُ اشْتِرَاكَهُمَا فِي هَذَا الْحُكْمِ.

الشرح:

إنّ العذر الذي يكون لآحاد الأمة ولعامتهم هو كذلك يكون لخواص الأمة، **ففي باب الوعيد ليس عندنا عامة وخاصة، فإن العذر يستحقه كل مكلف**، سواء كان من العلماء العاملين أو كان من العامة والمبتدئين، لا فرق، بل أحيانًا قد ترى العامي أولى بالعذر، لأنه لم تتح له أسباب الجدل. وأحيانًا ترى العالم أولى بالعذر لأنه مجتهد. لكن في حقيقة الأمر هو أنه لا فرق.

بينما هم اشترطوا أنه لا بد من شمول الأمة ولا بد من علم الكافة في أحاديث الوعيد ولا بد أن تكون هذه الأحاديث مجمع على صحتها، وهذا



بالنتيجة إفراغ لأحاديث الوعيد من محتواها. هذه الاشتراطات لو طُبِّقَت سيفضي الأمر إلىٰ أن تكون بمثابة نصوص عامة مطلقة لا يُحتجّ بها ولا تفيد الوعيد في حقيقتها، أو هي لمجرد الإشعار بأن هذا الفعل منهي عنه.

وهذا النوع من الجدل قد يؤدي إلىٰ مذهب المرجئة، مثلما أن بعض الجدل في الوعيد قد يفتح بابًا إلىٰ مذاهب الخوارج.

ولهذا فإن منهج شيخ الإسلام -من خلال استقراء بعض ردوده هذه- يقوّي المَلكة في الردّ، وبخاصة علىٰ عوام الناس، وكأنهم يتوسّعون في الأمر، فهذه الأحاديث هي بالنتيجة لا تفيد الحجية بحسب قولهم، لكن بطريقة أهل النظر لهم أساليب أخرىٰ وطرق أخرىٰ في إضعاف الاحتجاج بأحاديث الوعيد.

المتن:

فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ كَمَا غَفَرَ لِلْمُجْتَهِدِ إِذَا أَخْطَأَ، غَفَرَ لِلْجَاهِلِ إِذَا أَخْطَأَ وَلَمْ يُمْكِنْهُ التَّعَلُّمُ.

الشرح:

هنا قيد وهو أن الجاهل يغفر له إذا لم يتمكن من العلم، لأن شرط إنفاذ الوعيد في المكلف هو **التمكن** من العلم. ولهذا فإن استعمال هذه العبارات أولىٰ من لفظ: فهم الحجة، أو العلم بالحجة، إلىٰ غير ذلك.



والصحيح نقول: إن الجاهل إذا لم يتمكن من العلم فإنه يكون معذورًا. أما الفهم فلا يقاس به، لماذا؟ لأن الفهم لا ينضبط، فالأفهام متفاوتة. أما العلم فهو منضبط. ولهذا علقت الشريعة الأحكام التكليفية بالعلم.

المتن:

بَلْ الْمَفْسَدَةُ الَّتِي تَحْصُلُ بِفِعْلِ وَاحِدٍ مِنْ الْعَامَّةِ مُحَرَّمًا -لَمْ يَعْلَمْ تَحْرِيمَهُ وَلَمْ يُمْكِنْهُ مَعْرِفَةُ تَحْرِيمِهِ- أَقَلُّ بِكَثِيرِ مِنْ الْمَفْسَدَةِ الَّتِي تَنْشَأُ مِنْ إحْلَالِ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ لِمَا قَدْ حَرَّمَهُ الشَّارِعُ -وَهُوَ لَمْ يَعْلَمْ تَحْرِيمَهُ وَلَمْ يُمْكِنْهُ مَعْرِفَةُ تَحْرِيمِهِ-.

الشرح:

لماذا أقل بكثير من المفسدة التي تنشأ من إحلال بعض الأئمة؟ لأن العامي إذا فعل الحرام مرةً فضرره على نفسه، لكن العالم إن فعله أو إن اعتقد حله متأولًا وهو لم يعلم تحريمه فستعم البلوى، فالمفسدة هنا للعالم أشد، ولهذا لا فرق في باب العذر بينهما، إلا ما سيفرّع المصنف في أن العالم إذا استحلّ متأولًا أو إذا فعل الحرام أو اعتقد حله وإن لم يفعله فإن ضرره سيكون متعدّيًا، أي أن ضرر فتواه، كما فعل بعض العلماء ممن أباح الغناء المحرّم وبدأ يفعل هذا الفعل، ومنهم من أجازه ولم يفعله؛ فإن خطأه سيكون متعدّيًا إلى التلبيس على العامة فيعتقدون أن هذا الحرام هو حلال.



ولهذا كان الوعيد والتشديد في الفتوىٰ علىٰ العالم، وأنه كما قال النبي صلىٰ الله عليه وسلم: «قاضيان في النار وقاضٍ في الجنة» لأن خطأه ليس كخطأ العامي في استحلال الحرام متأولًا، فيقع الضرر علىٰ نفسه وهو معذور، لكن هذا سينصرف إلىٰ غيره.

المتن:

وَلِهَذَا قِيلَ: احْذَرُوا زَلَّةَ الْعَالِمِ، فَإِنَّهُ إذَا زَلَّ زَلَّ بِزَلَّتِهِ عَالَمٌ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: «وَيْلٌ لِلْعَالِمِ مِنْ الْأَتْبَاعِ». فَإِذا كَانَ هَذَا مَعْفُوًّا عَنْهُ -مَعَ عِظَمِ الْمَفْسَدَةِ النَّاشِئَةِ مِنْ فِعْلِهِ- فَلَأَنْ يُعْفَىٰ عَنْ الْآخَرِ -مَعَ خِفَّةِ مَفْسَدَةِ فِعْلِهِ- أَوْلَىَ.

الشرح:

هنا فائدة: أنّ الخطأ الذي يكون من العلماء إما أن يكون اجتهادًا، وإما أن يكون خطأً ظاهرًا، أي هو يقرب من الاجتهاد، والغالب يكون فيه معذورًا.

وقد ذكرنا فيما مضىٰ الفرق بين الاجتهاد المشكور، والمأجور، والمعذور. لكن أحيانًا قد يكون خطأ العالم كما في هذا الباب لا هو من المشكور ولا من المأجور ولا من المعذور. وإنما يكون خطأً فاحشًا، وكل خطأٍ فاحش يقع فيه العالم يسمىٰ زلة أو زيغة، وزلة العالم تطلق علىٰ هذا

الوصف، لا تطلق على خطئه في الاجتهاد، ولا على الاختلاف المعهود في كتب الفقه بين الراجح والمرجوح، أو بين الصحيح والخطأ، وإنما غالبًا ما تطلق على الأخطاء الفاحشة، والغالب أن هذه تكون صورًا قليلة نادرة تقع من العلماء، قد لا تجد عالمًا إلا ويبتلى بها، وهذا معلومٌ بالتجربة والواقع.

لهذا تكلّمنا عن الاجتهاد عند العلماء، نريد الآن أن نتكلم عن تأصيل زلة عالم، فإن العالم إنْا أخطأ خطأً فاحشًا، كأن يكون أجاز الغناء المحرّم، أو رأى أن الصلاة في المقبرة جائزة -لغير الجنازة-، أو رأى بأن ربا النسيئة يجوز، لأي عذر، وتوسَّع فيه، فهذه تسمى زلة، وهو خطأٌ فاحش، لا يليق بمثله، لكن وقع فيه بقدر الله تبارك وتعالى وحكمته؛ **فهناك أصول ثلاثة تحكم زلة العالم**، وهي غير الكلام في الاجتهاد ممن إذا أصاب له أجران وإذا أخطأ له أجر واحد، هذه الأصول هي:

أولًا: لا بد من التحذير من هذه الزلة وأنها من المنكر.

ثانيًا: لا يُتَّبع فيها ولا يقَرّ عليها.

ثالثًا: تُحفَظ مكانتُه.

إذن الزلة في نفسها تُعدّ منكرًا من القول، ويحذَّر منها. ولا يُتبَع فيها، ولهذا جاء في الأثر: «ويلٌ للأتباع من عثرات العالم»، فليس لأتباعه أن يقلّدوه، يَحرُم هذا. مع حفظ مكانته، فلا تلغى حسناته وجهوده وآثاره ودعوته لمجرد زلة. فالتحذير أو الإنكار واقعٌ على فعله، الخطاب موجه إلى



فعله وإلىٰ أتباعه، أما هو فمكانته تحفظ، وقد يعذر وقد يؤاخَذ -هذا بابٌ ثانٍ-، فالأمر يكون بينه وبين الله تبارك وتعالىٰ، لكن بالنسبة لنا نحفظ مكانته مع بيان خطئه، وقد نحذّر منه. وكذلك يحرم علىٰ أتباعه أن يقلّدوه. هذا يجب أن يلتفَت إليه، لأن بعض العلماء خاصة في الفتن والثورات، منهم رجلٌ عالمٌ علىٰ السنة متبعٌ لأصول السلف في مسائل الاعتقاد وفي التحريم والخروج علىٰ الإمام، ولكن عندما وقعت فتنة في مصر أو في الجزائر أو في العراق أو في سوريا وإذا بالرجل خرَج عن اتزانه وخالَف أصوله وزلّ زلةً كبيرة، فرأىٰ ما رأىٰ من الأمور التي تعمّ بها البلوىٰ، ثم نأتي نحكم عليه ونقول: هذا من الخوارج! **فهذا لا يصح**، إذ لا بد أن ننظر إذا كانت أصوله ليست كذلك وإنما هو خطأ ولم يكن من عادته الدخول في هذه الأمور العظيمة، حينها نقول: هذه زلة عالم. نعم ستكون سببًا في إضلال الأتباع والعامة وإفساد العالَم، ولهذا نحذر من زلته أشد التحذير، ويحرم علىٰ أتباعه الانقياد له وتقليده، لكن لا بد من حفظ مكانته وعلمه.

ولهذا حتىٰ في عهد التابعين وقعت اجتهادات وزلات من أهل العلم في أمورٍ عمت بها البلوىٰ، أو في أحكام فقهية، لكن مع التحذير منها ومع تحذير الأتباع من هذه الزلات كانت تحفظ مكانة العلماء. أما لمجرد الزلة يقوم بإسقاطه بالجملة، فهذا من الظلم.

المتن:

نَعَمْ يَفْتَرِقَانِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ؛ وَهُوَ أَنَّ هَذَا اجْتَهَدَ فَقَالَ بِاجْتِهَادِ، وَلَهُ مِنْ نَشْرِ الْعِلْمِ وَإِحْيَاءِ السُّنَّةِ مَا تَنْغَمِرُ فِيهِ هَذِهِ الْمَفْسَدَةُ، وَقَدْ فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، فَأَثَابَ الْمُجْتَهِدَ عَلَىٰ اجْتِهَادِهِ، وَأَثَابَ الْعَالِمَ عَلَىٰ عِلْمِهِ ثَوَابًا لَمْ يُشْرِكْهُ فِيهِ ذَلِكَ الْجَاهِلُ، فَهُمَا مُشْتَرِكَانِ فِي الْعَفْوِ، مُفْتَرِقَانِ فِي الثَّوَابِ. وَوُقُوعُ الْعُقُوبَةِ عَلَىٰ غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ مُمْتَنِعٌ، جَلِيلًا كَانَ أَوْ حَقِيرًا. فَلَا بُدَّ مِنْ إِخْرَاجِ هَذَا الْمُمْتَنِعِ مِنْ الْحَدِيثِ بِطَرِيقٍ يَشْمَلُ الْقِسْمَيْنِ.

الشرح:

قد تكون زلة العالِم منغمرة في بحر حسناته، وهذا منهجٌ قائمٌ على الاعتدال **بخلاف مَن يقول بأنّ هذه موازنة بدعية**. أي أنّ حسنات العالم من علْمٍ وإحياءِ سنةٍ تكون ماحيةً للمفاسد والسيئات؛ فهذا هو قول شيخ الإسلام، وقاله أيضًا في سياق الأخطاء في أمور فيها ردُّ أحاديث النبي صلى الله وعليه وسلم.

المتن:

السَّادِسُ: أَنَّ مِنْ أَحَادِيثِ الْوَعِيدِ مَا هُوَ نَصٌّ فِي صُورَةِ الْخِلَافِ، مِثْلَ: لَعْنَةِ الْمُحَلَّلِ لَهُ؛ فَإِنَّ مِنْ الْعُلَمَاءِ مَنْ يَقُولُ: إنَّ هَذَا لَا يَأْثَمُ بِحَالِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ رُكْنًا فِي الْعَقْدِ الْأَوَّلِ بِحَالِ، حَتَّىٰ يُقَالَ: لُعِنَ لِاعْتِقَادِهِ وُجُوبَ الْوَفَاءِ



بِالتَّحْلِيلِ.

فَمَنْ اعْتَقَدَ أَنَّ نِكَاحَ الْأَوَّلِ صَحِيحٌ وَإِنْ بَطَلَ الشَّرْطُ فَإِنَّهَا تَحِلُّ لِلثَّانِي: جُرِّدَ الثَّانِي عَنْ الْإِثْمِ.

بَلْ وَكَذَلِكَ الْمُحَلِّلُ فَإِنَّهُ إمَّا أَنْ يَكُونَ مَلْعُونًا عَلَى التَّحْلِيلِ، أَوْ عَلَى اعْتِقَادِهِ وُجُوبَ الْوَفَاءِ بِالشَّرْطِ الْمَقْرُونِ بِالْعَقْدِ فَقَطْ، أَوْ عَلَى مَجْمُوعِهِمَا. فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ أَوْ الثَّالِثَ حَصَلَ الْغَرَضُ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِيَ فَهَذَا الِاعْتِقَادُ هُوَ الْمُوجِبُ لِلَّعْنَةِ سَوَاءٌ حَصَلَ هُنَاكَ تَحْلِيلٌ أَوْ لَمْ يَحْصُلْ.

وَحِينَئِذٍ فَيَكُونُ الْمَذْكُورُ فِي الْحَدِيثِ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ اللَّعْنَةِ؛ وَسَبَبُ اللَّعْنَةِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ وَهَذَا بَاطِلٌ.

الشرح:

لا يزال المصنف رحمه الله تعالىٰ يذكر الأجوبة المهمة في قضية الاحتجاج بأحاديث الوعيد، وأنه يكون أيضًا في موارد الوفاق وفي موارد الخلاف؛ فإنّ اختلاف العلماء في الاحتجاج بأحاديث الوعيد لا يلزم منه عدم حجية تلك الأحاديث.

لقد ذكرنا سابقًا أنّ الاختلاف هو من الأوصاف الخارجية ومن الأمور العرَضية وليست هي من الأوصاف الذاتية في الدليل، إذ العبرة في الدليل أن يكون صحيحًا سالمًا من المعارضة، أي لا يوجد دليلٌ آخر يعارضه وعليه العمل، فهنا إذا كان الحديث بهذا المعنىٰ وأفاد علمًا وعملًا



وأفاد العلم بحكمٍ شرعي، فمن اعتقد ذلك يكون واجبًا عليه أن يحتج بأحاديث الوعيد وإن اختلف العلماء فيها في باب الاستدلال أو في باب الاستنباط أو في باب التعليم، لأن البعض يجعل الاختلاف حجة لعدم الاحتجاج بأحاديث الوعيد، وهذا خطأ.

يردّ عليهم المصنف ويقول: بعض أحاديث الوعيد هو نص. أي لا يحتمل إلا معنىً واحدًا، وهو نص في الباب من حيث القوة ومن حيث الحجية وجاء بأسانيد صحيحة، ومع ذلك قد يقع الخلاف في فهم هذا الدليل أو في الاحتجاج به أو في التفريع عليه، ومن ذلك لعن المحلل له؛ فهذا الحديث -كما قال المصنف رحمه الله- حديثٌ صحيح تلقاه العلماء بالقبول، ومع ذلك وقع الخلاف فيه، تارةً من اعتقاد بأن التحليل إذا لم يكن المحلل قاصدًا فإنه لا إثم عليه، وكذلك من اعتقد أن بعض الشروط المخلة بتحليل هذه الأمور فهو أيضًا يكون معذورًا، والشاهد من كلام المصنف رحمه الله في هذه القضية أن كل من تكلم من العلماء والفقهاء بحديث لعن المحلل والمحلل له، هذا الاختلاف هو اختلافٌ سائغ، وبعضه قد يكون العالم فيه معذورًا مع أنه قول ليس صحيحًا، لكن هذا الاختلاف وقع في حديثٍ صحيح.

فعلىٰ قول المصنف أننا لو سلمنا بأن مجرد الاختلاف في أحاديث الوعيد يمنع من الاحتجاج بها، إذن ماذا تقولون في وقوع الخلاف في حديث صحيح تلقاه العلماء بالقبول؟ أي هذا الحديث لم يكن حسنًا في

الإسناد، بل صحيحًا وعليه العمل، واشتهر به العمل في طبقات الفقهاء، ومع ذلك اختلفوا في الاحتجاج به، واختلفوا في دلالته، واختلفوا في تفصيلاته الفقهية، وهو حديث المحلل والمحلل له، من أنه ما دام المحلل أو الزوج الثاني لم يكن قاصدًا من عقد النكاح إرجاع الزوجة الأولىٰ، وإنما وقع هذا مثلًا من غير قصد، فهذا ليس عليه شيء.

فكل الاختلافات التي أشار إليها المصنف في كل المذاهب الفقهية في فهم هذا الحديث وفي تنزيله وفي تفصيله هي في الحقيقة من موارد الاجتهاد، لكن هل يلزم من وجود الاختلاف فيها ألا نحتج بالحديث؟ هنا تأكيد لما تقدم من الأقوال وما تقدم من القواعد والأصول في أن الاختلاف لا يؤثر علىٰ حجية الدليل، لا سيما لو كان الاختلاف في صحة الحديث أي في ثبوته وعدم ثبوته وفي وضوح دلالته أو في عدم وضوح دلالته، لَكان الاختلاف قد يكون عذرًا بعدم التسليم بالمسألة وعدم الاحتجاج بها، وغاية ما يفعله الفقهاء هو الأخذ بالاحتياط. لكن إذا كان الدليل في نفسه صحيحًا وتلقاه العلماء بالقبول، ففهم الدليل أي تطبيقاته وتفريعاته والاختلافات التي طرأت بعد ذلك لا تكون مؤثرة علىٰ الاحتجاج بأحاديث الوعيد، وعليه **فهذا تأكيدٌ لقاعدة عظيمة بأن التعليل بالخلافات في باب الاحتجاج بأحاديث الوعيد تعليلٌ ضعيف.**

المتن:

ثُمَّ هَذَا الْمُعْتَقِدُ وُجُوبَ الْوَفَاءِ إِنْ كَانَ جَاهِلًا فَلَا لَعْنَةَ عَلَيْهِ. وَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِأَنَّهُ لَا يَجِبُ، فَمُحَالٌ أَنْ يَعْتَقِدَ الْوُجُوبَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُرَاغِمًا لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَكُونَ كَافِرًا.

فَيَعُودُ مَعْنَى الْحَدِيثِ إِلَى لَعْنَةِ الْكُفَّارِ، وَالْكُفْرُ لَا اخْتِصَاصَ لَهُ بِإِنْكَارِ هَذَا الْحُكْمِ الْجُزْئِيِّ دُونَ غَيْرِهِ، فَإِنَّ هَذَا بِمَنْزِلَةِ مَنْ يَقُولُ: لَعَنَ اللَّهُ مَنْ كَذَّبَ الرَّسُولَ فِي حُكْمِهِ بِأَنَّ شَرْطَ الطَّلَاقِ فِي النِّكَاحِ بَاطِلٌ.

ثُمَّ هَذَا كَلَامٌ عَامٌّ عُمُومًا لَفْظِيًّا وَمَعْنَوِيًّا، وَهُوَ عُمُومٌ مُبْتَدَأٌ، وَمِثْلُ هَذَا الْعُمُومِ لَا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى الصُّوَرِ النَّادِرَةِ؛ إِذْ الْكَلَامُ يَعُودُ لُكْنَةً وَعَيًّا، كَتَأْوِيلِ مَنْ يَتَأَوَّلُ قَوْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ مِنْ غَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» عَلَى الْمُكَاتَبَةِ.

الشرح:

هنا فائدة أصولية في فهم النصوص، وهي عدم جواز حمل العموم على الصورة النادرة، كاعتقاد حديث المحلل بأن هذا في من اعتقد واستحل التحليل، مع قيام الدليل الصحيح، فيكون استحلاله لأمر ثابت تحريمه في الشريعة واستحله استحلالًا ظاهرًا، فيكون هذا كفرًا. إذن بعض أهل العلم قد يجعلون هذا الحديث ينصرف إلى مَن استحل الأمر وليس إلى مَن ارتكبه من غير استحلال.





وهنا في الحقيقة نقول: الحكم علىٰ المستحل للحرام المتفق علىٰ تحريمه يكون كافرًا سواء في باب التحليل أو في باب البيوع أو في باب الصلاة أو في باب الحج؛ فإن الاستحلال يكون سببًا للكفر الأكبر بشروطه التي نص عليها العلماء.

إذن هنا إشكالية أو شبهة قد تَرِد علىٰ بعض طلبة العلم، عندما يأتي إلىٰ أحاديث اللعن أو أحاديث الوعيد يقول هذه محمولة علىٰ من استحلها، يعني مثلًا عندما يناقش البعض في تحريم الخمر وتحريم الربا ولا سيما الوعيد الشديد في باب الربا أو في باب المحلل والمحلل له، يقولون: هذه الأحاديث التي فيها الدخول في النار، وفيها وعيدٌ شديد، ربما يكون المقصود بها مَن استحل الحكم. فنقول له: هذا تفسير النص بالصورة النادرة؛ لأنه لو كان مقصود الشارع منه الاستحلال فلماذا أطلق؟ فإنّ كل من استحل الحرام فهو كافر، وبالتالي هذا معنىٰ لعن الله من كذّب الرسول في حكمه، فهذا يفيد بأن هذا الاعتقاد تفسير النصوص كما يفعل بعض الناس الآن في أحاديث الوعيد التي فيها وعيدٌ شديد، إما بترك واجب أو بارتكاب محرم، قد تسمع تأويلًا فيقول: المراد هنا من استحل ذلك. لأنه لا يتصور أن الشرع يرتّب علىٰ هذا الفعل هذا الوعيد كالإسبال مثلًا، إذن لا بد أن يكون المقصود مَن استحل الفعل وليس من ارتكبه بحس اعتقادهم. فنقول: تفسير النصوص الوعيدية بالاستحلال هو سلب لعمومها، وترك العموم هو تفسيرٌ للنص بالصورة النادرة، أي أن المتكلم في

وقت ذكْر هذه الأحاديث لم يكن قاصدًا الاستحلال، فشارب الخمر ملعون فمن باب أولىٰ عندما يستحله، لكن النصوص الواردة في لعن شارب الخمر هل يراد بها الاستحلال؟ لا، بل يراد بها مَن شرب الخمر ولم يكن جاهلًا ولا متأولًا أي قاصدًا للخمر ويعلم بأنه خمر وهو مسلم مؤمن، إذن الوعيد ليس علىٰ الاستحلال وإنما الوعيد علىٰ الفعل.

وهنا فائدة في مناقشة مَن يحمل الوعيد علىٰ الاستحلال كما نراه مِن بعض مَن يحرّف النصوص ويميل إلىٰ سلب الوعيد من النصوص ويتساهل كثيرًا في أحكام الشريعة فيحمل الوعيد الوارد علىٰ الاستحلال، لو نظرنا إلىٰ النصوص التي يرد فيها اللعن فهي داخلة فيما يسمىٰ بأحاديث الوعيد، وليس الوعيد هو التحذير بدخول النار فقط، وإنما ترتيب اللعن علىٰ الفعل هو من أحاديث الوعيد، لو نظرنا في القرآن غالب الآيات القرآنية في ذكر اللعن علىٰ الكفر الأكبر، أما مرويات اللعن في السنة فغالبها في الكبائر، وهذا مما يجعل هذا معنىٰ أن السنة جاءت تبين وتوضح وتفسر القرآن، بالتالي فلا يصح أن نجعل مرويات اللعن الواردة في السنة المقصود منها هو استحلال الفعل، وإنما المقصود هو ارتكاب الفعل بذاته، هذا الذي يقصده المصنف رحمه الله تعالىٰ.

المتن:

وَبَيَانُ نُدرتهِ: أَنَّ الْمُسْلِمَ الْجَاهِلَ لَا يَدْخُلُ فِي الْحَدِيثِ، وَالْمُسْلِمَ

الْعَالِمَ بِأَنَّ هَذَا الشَّرْطَ لَا يَجِبُ الْوَفَاءُ بِهِ لَا يَشْتَرِطُهُ مُعْتَقِدًا وُجُوبَ الْوَفَاءِ بِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ كَافِرًا، وَالْكَافِرُ لَا يَنْكِحُ نِكَاحَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُنَافِقًا، وَصُدُورُ هَذَا النِّكَاحِ عَلَىٰ مِثْلِ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ أَنْدَرِ النَّادِرِ. وَلَوْ قِيلَ: إِنَّ مِثْلَ هَذِهِ الصُّورَةِ لَا تَكَادُ تَخْطُرُ بِبَالِ الْمُتَكَلِّمِ، لَكَانَ الْقَائِلُ صَادِقًا.

الشرح:

هذه **فائدة في فهم السلف** وفي فهم النصوص الشرعية، فالبعض قد يتوسع في دلالات النصوص، والأصل في ذلك أنّ الألفاظ والنصوص والخطابات هي على العموم، ولكن العموم مثلًا في قوله تعالىٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١] لا يلزم دخول جميع الأفراد مرةً واحدة وبمرتبةٍ واحدة، فأول من يدخل هم الأنبياء والمرسلون، ثم الصحابة وأتباع الرسل، ثم التابعون بإحسان، ثم الأئمة بحسب القرون إلىٰ وقتنا الحاضر.

ولكن تبقىٰ القاعدة هي أن **دلالة العموم علىٰ الأفراد في أصلها دلالة قطعية**، ففي هذه الآية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ أي: كلّ مؤمن، ولو كان إيمانه قليلًا لنال من الفلاح بقدر إيمانه؛ إذن دلالة العموم في أصلها علىٰ أفرادها دلالة قطعية.

والعموم من الأدلة القوية، ونحن نستصحب ذلك في خطاباتنا وألفاظنا فنقول: الأصل في الكلام والألفاظ العموم، لهذا لا تزول بالاحتمال، ولا تزول بالمعارِض الضعيف، ولا بتخصيصٍ لا يقوىٰ علىٰ



مقاومة العام؛ فهذا هو الأصل، وإلا تعرَّضت نصوص الشريعة إلىٰ التحريف لو عورضت بكل معارضة أو خصصت بكل مخصص، في حين في الواقع البعض يعامل العموم وكأنه من أضعف الأدلة! ويظن البعض أن اللفظ الخاص المعيّن هو الذي تكون دلالته معتبرة قوية، وكأن اللفظ عندما يأتي عامًا يفيد الإجمال! وهذا خطأٌ كبير.

إذن من الإشكالات في فهم نصوص أننا إذا جئنا إلىٰ لفظٍ عام نفسره علىٰ بعض الصور التي لم تخطر ببال المتكلم في وقت الكلام، أو كان دخولها بعيدًا، أو أن هناك ما هو أولىٰ منها؛ فهذه النصوص مثلًا لم تأتِ لبيان أنكحة الكفار، وإنما جاءت للنهي عما يقع من أخطاء وزلات وسيئات وذنوب وكبائر في أنكحة المسلمين، فإذا تكلم الشارع وخاطَب الناس بخطاب يتبادر إلىٰ ذهن المتلقي منه صورًا قريبة كان مريدًا لها، فنأتي ونستبعدها ونفسِّر النص بما لم يخطر علىٰ بال المتكلم! فهذا هو معنىٰ إدخال الاحتمالات البعيدة، والصور النادرة، والألفاظ غير المقصودة في الخطاب، وتنزيل النص عليها، وهو فرع عن التحريف وعدم الإتقان في فهم النصوص.

ولهذا يجب في كل نص أن يفسَّر علىٰ أوّل ما أراده المتكلم في كلامه، ولهذا تجد في علم التفسير -خاصة- مَن يأتي إلىٰ الآية القرآنية التي تحتمل معانيَ عدة، وفيها معانٍ هي من لوازم المعنىٰ وفيها معانٍ بعيدة وفيها إشارات، لا يجوز أن تبدأ بتفسير الآية بإشاراتها ولوازمها أو بصورها

النادرة أو المحتملة من غير أن تجعل الأصل في تفسيرك هو مراد الله من الآية. وكذلك لا يحسُن تقف على المراد فقط من غير أن تقف على الدلالات واللوازم والبيانات فهذا نقصٌ في الفهم أيضًا، لأن بعض هذه اللوازم والإشارات الصحيحة قد تُعِين على فهم الآية القرآنية.

هذا معنى أن مثل هذه الصورة لا تكاد تخطر ببال المتكلم في وقت الكلام، فلماذا نفسر الكلام والنصوص بما لم يخطر على بال المتكلم؟! أو هو غير مراد في تفسير الآية أو في تفسير الحديث؟!

المتن:

وَقَدْ ذَكَرْنَا الدَّلَائِلَ الْكَثِيرَةَ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ عَلَى أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ قُصِدَ بِهِ الْمُحَلِّلُ الْقَاصِدُ، وَإِنْ لَمْ يُشْتَرَطْ.

الشرح:

المقصود بـ«هذا الحديث» هو حديث لعن المحلِّل والمحلَّل له، والمحلِّل هو الّذي يَقصد بهذا النكاح أن يحلِّل الزوجة لتعود إلى الأوّل فعلمه محرَّم وإنْ لم يشترط في العقد بأن الزوج الثاني سيطلق، فقد يتواطآن بينهما على أن يتزوجها الثاني ثم بمجرد الدخول بها يطلقها بقصد إرجاعها إلى الأول، من غير أن يضع شرطًا ولا إلزامًا، وإنما وقع بالتواطؤ؛ فما دام هذا هو القصد ولم يقصد من هذا العقد أن تكون زوجة له على الدوام



والاستقرار والسكن، فهذا يدخل في اللعن، لأن هذا هو المقصود من الخطاب، وهذا معنىٰ أن النصوص تفسَّر بمقاصد الناس وأغراضهم في عقودهم وتصرفاتهم. فهذا هو المقصود الأول، فكيف يُلغىٰ ثم يأتي مَن يأتي ويفسر النص بما لم يخطر علىٰ بال المتكلم؟!

المتن:

وَكَذَلِكَ الْوَعِيدُ الْخَاصُّ مِنْ اللَّعْنَةِ وَالنَّارِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، قَدْ جَاءَ مَنْصُوصًا فِي مَوَاضِعَ مَعَ وُجُودِ الْخِلَافِ فِيهَا. مِثْلَ: حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ زَوَّارَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُتَّخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ» قَالَ التِّرْمِذِيُّ: حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَزِيَارَةُ النِّسَاءِ رَخَّصَ فِيهَا بَعْضُهُمْ، وَكَرِهَهَا بَعْضُهُمْ وَلَمْ يُحَرِّمْهَا.

الشرح:

هذا هو المثال الثاني، وهو أيضًا تأكيد علىٰ أنّ بعض النصوص قد تأتي في مواضع مشتملة علىٰ اللعن والدخول في النار مع وجود الخلاف، ولكن هذا لا يمنع من الاحتجاج بها، فمثّل المصنّف علىٰ ذلك هنا بحديث: «لعن الله زوّارات القبور»، فهذا الحديث جاء بصيغة اللعن، **والقاعدة في هذا الباب أن النص إذا جاء بصيغة اللعن فيفيد تحريم**، إذْ لا يتصور أن يكون الشيء مكروهًا والشرع يرتب علىٰ فاعله اللعن، لهذا فإن صيغة اللعن



تقتضي التحريم على الدوام، بل عند بعض العلماء أن صيغة اللعن قرينة على أن هذا الفعل من الكبائر.

فإذا كان الحديث بظاهره ونصه ولفظه يدل على التحريم لوجود الوعيد باللعن، ومع ذلك اختلف العلماء، فهل اختلاف العلماء يسوغ لنا ألا نحتج بهذا الحديث في باب الوعيد، ونطلق القول بأصل الجواز لزيارة النساء؟

الحديث ظاهرٌ في الدلالة بأنه يفيد التحريم. وإنما مَن قال بالكراهة من العلماء فله طريقان في القول بالكراهة، أقول هذا حتى لا يظن البعض بأن اختيار العلماء الكراهة كان بالتشهي أو هو من باب الاحتياط في الألفاظ، فالأمر ليس كذلك، إذ القاعدة في الباب: إحسان الظن بالعلماء.
وإنما ذهبوا إلى القول بالكراهة لسببين:

الأول: هو أن حديث اللعن يدل على التحريم عندهم، ولكن حديث الإذن رَفَع هذا التحريم، ولم يرفع الكراهة، وهو حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها» وهذا عامّ للرجال والنساء.

إذن حديث الإذْن هذا جاء معارضًا لحديث التحريم، فمن العلماء مَن يجعل حديث الإذن عامًا وحديث التحريم خاصًا، ومنهم -للتردد بين الأمرين- يبقي أصل النهي ولكن يحمله على الكراهة.



والسبب الثاني: هو أن العلماء إذا ترددوا في حكمٍ ما بين التحريم والكراهة فيقولون بكراهته أفضل من إباحته -احتياطًا-، ويعسر عليه أن يقول بالإباحة، فيحتاط، وهذا يحصل حتى عند فقهاء العصر إذا ترددوا في الحكم على مسألة، هل هي جائزة أو غير جائزة؟ ولا سيما في الربا في الأمور التي تشتهيها النفوس في دواعي الفتنة، لقوة إيمانه واحتياطه وورعه يتورع أن يجزم بالإباحة، فيحتاط لدينه ويحتاط لفتواه فيقول بالكراهة، ويقول إن التحريم ليس قطعيًا لكن أرى لو يترك من باب ترك الشبهات، فتكون النصيحة على الكراهة لا على التحريم.

هذا هو تخريج العلماء حتى لا يأتي مِن طلبة العلم مَن يظن بأن هؤلاء العلماء قد خالفوا النص الصحيح القطعي.

ولهذا أيضًا وقعوا في إشكال عندما رأوا أن أصل الزيارة للنساء في شريعتنا جائزة لورودها من أحاديث أُخر، والعلماء قالوا إذن أصل الزيارة للنساء التحريم، إذن لا بد أن يكون هذا صارفًا للنهي من التحريم إلى الكراهة، ولكن يقال لهم من باب بيان العلم: إن النهي جاء هنا مقيدًا بوصف، والأوصاف في النصوص بمثابة القيود والشروط، فقال: «لعن الله زوارات» وهن المبالغات المكثرات المداومات على الزيارة، إذن علة النهي عن زيارة المرأة للمقبرة في خشية أن تكثر وأن تداوم، لهذا حمل بعض العلماء النهي على وصف المبالغة لا على أصل الزيارة، وبالتالي فإذا زارت المرأة المقبرة من باب الاعتبار بالآخرة أو من باب الدعاء هكذا مرة أو

مرتين كما فعلت عائشة رضي الله عنها، فلا حرج في ذلك، لكن أن تعتاد وأن تداوم وأن تكثر وأن تلازم، قالوا: وقعت في المحذور، وفعلها أفضىٰ ضرورةً إلىٰ الوقوع في المفسدة، فإنما اللعن والوعيد عليها، في ذات الذريعة التي جاءت في تحريمها، وهذا في حديث معتبر لا سيما وأن في الحديث دلالة اقتران وهو المتخذين عليها المساجد، وهذا منهي عنه للمرأة والرجل، فالمقصود من النهي بدلالة الوصف ودلالة الاقتران أن النهي للنساء لكن بالقيود التي ذكرها الحديث.

المتن:

وَحَدِيثُ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أنه قال: «لَعَنَ اللَّهُ الَّذِينَ يَأْتُونَ النِّسَاءَ فِي مَحَاشِهِنَّ»، وَحَدِيثُ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ، وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ».

وَقَدْ تَقَدَّمَ حَدِيثُ الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ «لَا يُكَلِّمُهُمْ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إلَيْهِمْ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، وَفِيهِمْ: «مَنْ مَنَعَ فَضْلَ مَائِهِ». وَقَدْ لَعَنَ بَائِعَ الْخَمْرِ وَقَدْ بَاعَهَا بَعْضُ الْمُتَقَدِّمِينَ.

وَقَدْ صَحَّ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ جَرَّ إزَارَهُ خُيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرْ اللَّهُ إلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، وَقَالَ: «ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمْ اللَّهُ،



وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: الْمُسْبِلُ إزارَه، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنْفِقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ» مَعَ أَنَّ طَائِفَةً مِنْ الْفُقَهَاءِ يَقُولُونَ: إنَّ الْجَرَّ وَالْإِسْبَالَ لِلْخُيَلَاءِ مَكْرُوهٌ غَيْرُ مُحَرَّمٍ.

الشرح:

قالوا إن الجرّ والإسبال للخيلاء يكون مكروهًا غير محرم. **فلا نأتي ونقول هذا معارِض لظواهر النصوص، ولا نقول أيضًا إنه قول شاذ،** بل نقول: هذا من اختلاف الفقهاء في أحاديث الوعيد، ولكن اختلافهم في أحكام أحاديث الوعيد لا يمنع من الاحتجاج بحكم الوعيد هنا وهو التحريم، ولا يمنع من الوعيد الوارد وهو: لا يكلمه الله ولا ينظر إليه. فاختلافهم لا يؤثر على الحكم فيجعله مكروهًا، ولا على الوعيد فيزيله.

ومن قال من العلماء بالكراهة فلسببين:

السبب الأول: أنّ هذا من باب العادات، وعند بعضهم أن الأحاديث إذا جاءت نهيًا في باب العادات حملوها على الكراهة، وإن كانت أمرًا حملوها على الاستحباب، وتوسعوا في هذه القاعدة.

والسبب الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم علق ذلك بالخيلاء، وقالوا: إن هذه العلة قد تفضي إلى الخيلاء، أي هي في نفسها ذريعة، فنظروا إليها من باب سد الذرائع.





والنبي صلى الله عليه وسلم لما اشتكى إليه أبو بكر بأنه كان يطيل ثوبه، قال: «أنت لست منهم» وهذا يدل أيضًا على أن الخيلاء هنا هي العلة، وبالتالي هذه العلل لا تنضبط، ومن الممكن أن تقع، فالقاعدة فيها هو منع كل ما يفضي إلى استجلابها، لا سيما إن كانت هذه العلة جاءت في أحاديث اللعن والوعيد.

فالأصل أن يبقى الحكم على التحريم ويبقى الوعيد، **لكن مَن لم يكن كذلك لا يشمله الوعيد**، فيكون معذورًا من لحوق الوعيد به، لأنه إنما فعل ذلك من غير قصدٍ، أو جاهلًا، أو كان متأولًا، ولهذا فإن إبقاء أحاديث الوعيد على حكمها ووعيدها مع عدم لحوق الوعيد في المعين لوجود مانع، هو أكمل في الحفاظ على مقصود الشارع من النهي والأمر.

المتن:

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُوصِلَةَ» وَهُوَ مِنْ أَصَحِّ الْأَحَادِيثِ. وَفِي وَصْلِ الشَّعْرِ خِلَافٌ مَعْرُوفٌ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: «إنَّ الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ إنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»، وَمِنْ الْعُلَمَاءِ مَنْ لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ.

الشرح:

أي شمول أحاديث الوعيد لكل فاعل لصور الخلاف ولصور الاتفاق،



«ثلاثة لا يكلمهم الله» أي كل الثلاثة، و«لعن الله الواصلة» أي كل واصلة... وهكذا. وكذلك العموم هنا شامل لجميع الصور كما تقرر، سواء اتُّفق عليها أو لم يُتَّفق، وسواء اختلف العلماء في دلالتها أو لم يختلفوا، هذا الموجب للعموم قائم، وإذا قام عموم فلا يُخصّ بأي صورةٍ من صور التخصيص -كما فصّلنا سابقًا-.

ولمّا قال: «لعن الله الواصلة» ففيها عموم، تقديره: لعن الله كل واصلة؛ فالألف واللام في الواصلة مضافة إلىٰ اسم مشتق يفيد العموم، وهنا عموم الجنس، أي كل من اتصفَت بهذا الوصف يشملها الحكم. فهذا العموم لا يُزال لمجرد وجود المعارِض أو المخصِّص، فالتخصيص لا يثبت بالاحتمال، لأن الأصل في الكلام العموم، كما أن النسخ لا يثبت بالاحتمال، بل تحتاج إلىٰ دليلٍ ناسخٍ قويٍ مقاومٍ صحيحٍ متأخّر.

المتن:

السَّابِعُ: أَنَّ الْمُوجِبَ لِلْعُمُومِ قَائِمٌ؛ وَالْمُعَارِضَ الْمَذْكُورَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُعَارِضًا؛ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنْ يُقَالَ: حَمْلُهُ عَلَىٰ صُوَرِ الْوِفَاقِ وَالْخِلَافِ يَسْتَلْزِمُ دُخُولَ بَعْضِ مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ اللَّعْنَ فِيهِ.

فَيُقَالُ: إذَا كَانَ التَّخْصِيصُ عَلَىٰ خِلَافِ الْأَصْلِ فَتَكْثِيرُهُ عَلَىٰ خِلَافِ الْأَصْلِ، فَيُسْتَثْنَىٰ مِنْ هَذَا لْعُمُومِ مَنْ كَانَ مَعْذُورًا بِجَهْلٍ أَوْ اجْتِهَادٍ أَوْ تَقْلِيدٍ. مَعَ أَنَّ الْحُكْمَ شَامِلٌ لِغَيْرِ الْمَعْذُورِينَ، كَمَا هُوَ شَامِلٌ لِصُوَرِ الْوِفَاقِ، فَإِنَّ



هَذَا التَّخْصِيصَ أَقَلُّ؛ فَيَكُونُ أَوْلَى.

الشرح:

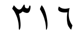
بمعنىٰ إذا كان التخصيص علىٰ خلاف الأصل، أي لا يوجد ما يشهد للتخصيص، فيكون تكثير التخصيص علىٰ خلاف الأصل، لأن الأصل إبقاء العموم علىٰ وضعه.

إذن، ماذا نستثني من عموم أحاديث الوعيد؛ فإذا بقي العموم يكون كل واصلٍ وكل شارب للخمر وكل محتكر ملعونًا؛ فماذا نستثني؟

الجواب: أنّ الاستثناء يكون في لحوق هذا الوعيد بمكلَّف معيَّن قامَ بهذا الفِعل وكان جاهلًا أو كان متأولًا؛ فهنا يدخل في الاستثناء، فيكون الوعيد وعيدًا مطلقًا كما ذكرتُ وهو كل مَن فعل هذه الأشياء فهو ملعون، ويكون وعيدًا مقيدًا بمعيَّنِين لا يلحق بهم إذا وُجِدَت الموانع، فكان استثناؤنا ليس توسُّعًا في التخصيص وإنما صور استُثنيَت من العموم في تنزيل الحكم علىٰ الأعيان لا في نفس الحكم، **هذا المنهج الذي سار عليه المصنف رحمه الله هو يتوسط بين طريقين أو يحقق مصلحتين:**

المصلحة الأولىٰ: مصلحة حفظ مكانة أحاديث الوعيد وهيبتها ومقاصدها، وإلا لَمَا بقي لها أي أثر علىٰ النفوس.

والمصلحة الثانية: أنها فيها عذر ورحمة ببعض من ارتكب هذه الأفعال والأحكام وشمله الوعيد فيُستثنىٰ لوجود موانع.





فحافَظَ المصنِّف علىٰ حقّ الله في شرعه، وحافَظ علىٰ حقّ العباد في استثنائهم من الوعيد.

لكن إذا قلنا إن عموم التحريم -لعن الخمر أو لعن المحتكر أو لعن الواصلة- هذا فقط للصورة المتفق عليها مما أجمعَ عليه العلماء، أو لمَن اعتقد بالاستحلال، فهذا يؤدي إلىٰ إفراغ أحاديث الوعيد من مضمونها.

إن أكبر أزمة تواجه الأمة الإسلامية دائمًا: فهم النصوص؛ لأن عدم الفهم الدقيق للنص لا سيما النصوص المتعلقة بالأسماء والأحكام، إما أن يفضي إلىٰ فكر الخوارج، وهو التشديد في إنزال الوعيد علىٰ المعيَّن، ويكون هذا فعله بمثابة الاستحلال والكفر، لأنهم يكفرون بالذنوب. وإما أن يُفرّغ مقاصد أحاديث الوعيد من دلالة النهي والزجر، وهذا ما يفتح الباب لمذهب الإرجاء. فالنجاة دائمًا في الفهم الشرعي الشامل، ولا أبالغ إذا قلتُ بأنّ مِن أكثر علماء الأمة اعتناءً بوضع قواعد وأصول وضوابط في فهم النصوص هو المصنّف رحمه الله تعالىٰ، عندما يكون الرجوع إليه بفهم سديد ونظرٍ قويم.

المتن:

الثَّامِنُ: أَنَّا إِذَا حَمَلْنَا اللَّفْظَ عَلَىٰ هَذَا كَانَ قَدْ تَضَمَّنَ ذِكْرَ سَبَبِ اللَّعْنِ، وَيَبْقَىٰ الْمُسْتَثْنَىٰ قَدْ تَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنْهُ لِمَانِعٍ. وَلَا شَكَّ أَنَّ مَنْ وُعِدَ أو أُوعِدَ لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يُسْتَثْنَىٰ مِنْ تَخَلُّفِ الْوَعْدِ أَوْ الْوَعِيدِ فِي حَقِّهِ لِمُعَارِضٍ، فَيَكُونُ



الْكَلَامُ جَارِيًا عَلَىٰ مِنْهَاجِ الصَّوَابِ.

أَمَّا إِذَا جَعَلْنَا اللَّعْنَ عَلَىٰ فِعْلِ الْمُجْمَعِ عَلَىٰ تَحْرِيمِهِ، أَوْ جعلنا سَبَبَ اللَّعْنِ هُوَ اعْتِقَادُ الْمُخَالِفِ لِلْإِجْمَاعِ: كَانَ سَبَبُ اللَّعْنِ غَيْرَ مَذْكُورٍ فِي الْحَدِيثِ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الْعُمُومَ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ التَّخْصِيصِ أَيْضًا. فَإِذَا كَانَ لَا بُدَّ مِنْ التَّخْصِيصِ عَلَىٰ التَّقْدِيرَيْنِ، فَالْتِزَامُهُ عَلَىٰ الْأَوَّلِ أَوْلَىٰ، لِمُوَافَقَةِ وَجْهِ الْكَلَامِ وَخُلُوِّهِ عَنْ الْإِضْمَارِ.

الشرح:

وهذا هو الأصل، فعندما ذَكَرَتْ نصوصُ الوعيد اللعنَ والتحريمَ لهذه الأمور، فهي قد ذَكَرَتْ السببَ الموجبَ للوعيد، وهذا السببُ يدور مع الحكم وجودًا وعدمًا لأنه بمثابة العلة.

ولكن هنا الاستثناء لا يتعلق بهذا السبب ولا يتعلق بأن الله تعالىٰ أخلف وعده، ولكن هناك مُعارِض مَنع من عمل هذا السبب؛ لأن الله تعالىٰ جعل الحكم الشرعي هو الحكم التام الذي يكون لتوفر سببه وتحقق شرطه وانتفاء مانعه.

المتن

التَّاسِعُ: أَنَّ الْمُوجِبَ لِهَذَا إِنَّمَا هُوَ نَفْيُ تَنَاوُلِ اللَّعْنَةِ لِلْمَعْذُورِ.

وَقَدْ قَدَّمْنَا فِيمَا مَضَىٰ، أَنَّ أَحَادِيثَ الْوَعِيدِ إِنَّمَا الْمَقْصُودُ بِهَا بَيَانُ أَنَّ



ذَلِكَ الْفِعْلَ سَبَبٌ لِتِلْكَ اللَّعْنَةِ؛ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ هَذَا الْفِعْلُ سَبَبُ اللَّعْنِ.

فَلَوْ قِيلَ: هَذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ تَحَقُّقُ الْحُكْمِ فِي حَقِّ كُلِّ شَخْصٍ؛ لَكِنْ يَلْزَمُ مِنْهُ قِيَامُ السَّبَبِ إذَا لَمْ يَتْبَعْهُ الْحُكْمُ، وَلَا مَحْذُورَ فِيهِ.

وَقَدْ قَرَّرْنَا فِيمَا مَضَىٰ، أَنَّ الذَّمَّ لَا يَلْحَقُ الْمُجْتَهِدَ، حَتَّىٰ إنَّا نَقُولُ: إنَّ مُحَلِّلَ الْحَرَامِ أَعْظَمُ إثْمًا مِنْ فَاعِلِهِ، وَمَعَ هَذَا فَالْمَعْذُورُ مَعْذُورٌ.

الشرح:

المصنِّف رحمه الله تعالىٰ يبيِّن هنا بعض الأمور ويعالج المسألة من عدة أوجه، فيقول بأن أحاديث الوعيد إنما المقصود بها بيان أن ذلك الفعل هو سببٌ لتلك اللعنة، هذا هو الأصل، وبالتالي **فأحاديث الوعيد تأتي لِبَيانَات:**

- البيان الأول: تحريم الفعل.
- البيان الثاني: أن هذا الفعل هو سبب اللعنة وسبب الوعيد.
- البيان الثالث: أن الفاعل لو فعله من غير مانع يكون مستحقًا لهذا اللعن.
- البيان الرابع: أن أهل الاجتهاد لا يلحقهم هذا الوعيد ولا يكون في حقهم محرمًا وإن فعلوا الحرام، فالصحيح أنه لا إثم عليهم.

هذا هو معنىٰ كلام المصنف، وأن أحاديث الوعيد جاءت تبيّن هذه الأمور، وبالتالي مقاصد الوعيد متحققة فيها.





المتن:

فَإِنْ قِيلَ: فَمَنْ الْمُعَاقَبُ؟ فَإِنَّ فَاعِلَ هَذَا الْحَرَامِ إِمَّا مُجْتَهِدٌ أَوْ مُقَلِّدٌ لَهُ وَكِلَاهُمَا خَارِجٌ عَنْ الْعُقُوبَةِ.

الشرح:

هذه مسألة مهمة، فقد يقول قائل -بعد هذا البيان-: إذن لا يوجد أحد يعذَّب، لأن الأصل في المسلم أنه إذا ارتكب هذه المنهيات إما أن يكون مجتهدًا أو متأولًا، كما اجتهد بعض الصحابة رضي الله عنهم، وإما أن يكون مقلّدًا لمجتهد، وكلاهما مستثنىٰ من عقوبة؛ وبالتالي لن نجد معاقَبًا علىٰ فعل هذه المنهيات.

وهذا الكلام قد يَرِد أحيانًا إما بطريق الشبهة وإما بطريق الخاطرة وإما في مقام المناظرة.

فنقول: هذا لا يلزم.

فالمصنف سيجيب علىٰ هذا الاستشكال بجواب مفصّل من خمسة أوجه، ولكن مدارها علىٰ **أن ليس مقصود أحاديث الوعيد إلحاق العقوبة بالفاعل**، وإنما العقوبة أثر، فمن مقاصد الشرع في هذه النصوص بيان جرم هذه الأفعال وأنها منهي عنها، ببيان عقوبتها في الدنيا والآخرة.

ولهذا نقول: إنّ مَن يُعذر في الحقيقة هُم القلّة، لأن غالب هذه



المنهيات قد انتشرت بين الناس، وغالبها أحكامُها ظاهرة، والعوام لا يختلفون في هذه التفصيلات، فقام عندهم الاعتقاد بأنها أفعال توجب الوعيد، فيكون فعلها ليس عن جهل، ولا عن اجتهاد، ولا عن تأويل، وإنما عن اتباع للهوىٰ والشهوة؛ فبهذا حصل المقصود.

والخوارج وأهل التشديد يجعلون كل فاعل لها مستوجب للوعيد، فجاء المصنف رحمه الله وأخرج المجتهدين وأتبعَهم بالمقلدين من لحوق الوعيد بهم.

المتن:

قُلْنَا: الْجَوَابُ مِنْ وُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْمَقْصُودَ بَيَانُ أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مُقْتَضٍ لِلْعُقُوبَةِ، سَوَاءٌ وُجِدَ مَنْ يَفْعَلُهُ أَوْ لَمْ يُوجَدْ؛ فَإِذَا فُرِضَ أَنَّهُ لَا فَاعِلَ إِلَّا وَقَدْ انْتَفَى فِيهِ شَرْطُ الْعُقُوبَةِ؛ أَوْ قَدْ قَامَ بِهِ مَا يَمْنَعُهَا، لَمْ يَقْدَحْ هَذَا فِي كَوْنِهِ مُحَرَّمًا، بَلْ نَعْلَمُ أَنَّهُ مُحَرَّمٌ، لِيَجْتَنِبَهُ مَنْ يَتَبَيَّنُ لَهُ التَّحْرِيمُ.

وَيَكُونُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ بِمَنْ فَعَلَهُ قِيَامُ عُذْرٍ لَهُ. وَهَذَا كَمَا أَنَّ الصَّغَائِرَ مُحَرَّمَةٌ، وَإِنْ كَانَتْ تَقَعُ مُكَفِّرَةً بِاجْتِنَابِ الْكَبَائِرِ، وَهَذَا شَأْنُ جَمِيعِ الْمُحَرَّمَاتِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا. فَإِنْ تَبَيَّنَ أَنَّهَا حَرَامٌ -وَإِنْ كَانَ قَدْ يُعْذَرُ مَنْ يَفْعَلُهَا مُجْتَهِدًا أَوْ مُقَلِّدًا- فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَمْنَعُنَا أَنْ نَعْتَقِدَ تَحْرِيمَهَا.



الشرح:

وهنا فائدة في الرد عليهم، لأنه في الافتراض شيءٌ من النقص في الإرادة الكاملة، مع أن هذا موجب الفرح والسرور أن تقول: "الحمد لله، أنّ النتيجة هي أنّ أكثر الناس يشملهم العذر". بينما في دائرة الشبهة تقول: "إذن مَن سيعذَّب؟ مَن المعاقَب؟"؛ فإنّ القلّة هم المعاقَبون بالنتيجة، نقول هذا تنزُّلًا لأنّه في الحقيقة هو من علم الله تعالىٰ.

ولو قلنا بأنّ قلة من الناس يشملهم العذر، فهذا قد يرجع إلىٰ انتشار نصوص الوعيد بين الناس، فلفظ الوعيد كان وازعًا إيمانيًا في تركهم للمحرمات، فحصل المقصود بسياق الوعيد.

واليوم في واقعنا يحذِّرُ بعضُ الناس من الربا أكثر من الشرك، وذلك لتكرار نصوص الوعيد في القرآن وفي السنة، ففي عرف الناس وعيد شديد للمرابي. في حين أن بعض المحرمات مثلًا التي لا يظهر العلم بها للمكلَّفين قد تجد منهم تهاونًا فيها، فإذا تم عرض نصوص الوعيد فيها بهذا المنهج السليم يفضي في حقيقة الأمر إلىٰ الترك.

ولهذا فإن الإبقاء علىٰ دلالات السياق والخطاب ومقاصد نصوص الوحي في تبليغ الوحي مما يُعين علىٰ الامتثال له، فلمّا تغيرت العبادات والمصطلحات الشرعية بمفاهيم عصرية صار تأثُّر القلوب بها ضعيفًا.

لننظر إلىٰ بعض الناس عندما يصف الصلاة باللقاء الروحي، أو





يصف الزكاة بالتكافل، نعم هي ألفاظٌ قد تكون صحيحة، لكن لا تؤدي الأغراض الإيمانية والمقاصد الشرعية من الخطابات النصية القرآنية السُّنية. وهذا معنى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كانت يُكثر في خُطَبِهِ في يوم الجمعة من قراءة القرآن على المنبر، يذكّر به، لأن الحفاظ على النصوص بدلالاتها وألفاظها مما يُعِين على الامتثال أمرًا ونهيًا.

ومعنى كلام المصنِّف أنّ لهذه لأحاديث الوعيد دلالتين:

الدلالة الأولى: هي الحجة، فالحجة أن تأتي نصوص الوعيد بذكر العقوبة وبيان أن هذا الفعل يقتضي العقوبة.

أما الدلالة الثانية: فهي الرحمة، لأن غالب دلالات النصوص تجمع بين الحجة وبين الرحمة. وبعض الدعاة يركز على الحجة والوعيد والحرام، ويغفل عن الرحمة، لكن في الباب لا بد أن نجمع بين الحجة بالحفاظ على دلالة الوعيد، وبين الرحمة في عذر من عذرَته الشريعة.

المتن:

[الوَجْهُ] الثَّانِي: أَنَّ بَيَانَ الْحُكْمِ سَبَبٌ لِزَوَالِ الشُّبْهَةِ الْمَانِعَةِ مِنْ لُحُوقِ الْعِقَابِ؛ فَإِنَّ الْعُذْرَ الْحَاصِلَ بِالِاعْتِقَادِ لَيْسَ الْمَقْصُودُ بَقَاءَهُ، بَلْ الْمَطْلُوبُ زَوَالُهُ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ، وَلَوْلَا هَذَا لَمَا وَجَبَ بَيَانُ الْعِلْمِ، وَلَكَانَ تَرْكُ النَّاسِ عَلَى جَهْلِهِمْ خَيْرًا لَهُمْ، وَلَكَانَ تَرْكُ أَدِلَّةِ الْمَسَائِلِ الْمُشْتَبِهَةِ خَيْرًا مِنْ بَيَانِهَا.

[الوَجْهُ] الثَّالِثُ: أَنَّ بَيَانَ الْحُكْمِ وَالْوَعِيدِ سَبَبٌ لِثَبَاتِ الْمُجْتَنِبِ عَلَى



اجْتِنَابِهِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَانْتَشَرَ الْعَمَلُ بِهَا.

الشرح:

وهذا من مقاصد إبقاء الوعيد في النصوص، أي أن الأكمل لتارك الصلاة في سياق البيان ولمقصد الاستناد أن تذكّره بالحديث «مَن تركها فقد كفر»، مع وجود اختلاف في دلالة الكفر هنا، لكن صورة الخلاف لا تمنع من بيان الحكم والوعيد. وبيان الحكم أي أنه حرام، وبيان الوعيد أي العقوبة المترتبة علىٰ هذا الحرام، فلا بد من هذين البيانَين.

أما إذا جئت إلىٰ تارك الصلاة وذكرت له الحديث «مَن تركها فقد كفر» ثم قلت له علىٰ الفور بأن المسألة خلافية، والراجح أن تارك الصلاة لا يكون كافرًا وإنما فاسقًا، وإن كانت عنده حسنات... إلخ، وتفصل بهذا المعنىٰ؛ **فأنت هنا أفرغت الوعيد من محتواه.**

المتن:

[الوَجْهُ] الرَّابِعُ: أَنَّ هَذَا الْعُذْرَ لَا يَكُونُ عُذْرًا إِلَّا مَعَ الْعَجْزِ عَنْ إِزَالَتِهِ، وَإِلَّا فَمَتَىٰ أَمْكَنَ الْإِنْسَانُ مَعْرِفَةَ الْحَقِّ، فَقَصَّرَ فِيهَا لَمْ يَكُنْ مَعْذُورًا.

الشرح:

في الوجه الرابع هنا يذكر المصنف رحمه الله قاعدة كبيرة ومهمة وضرورية في باب العذر، وهذا الكلام منه بمثابة **ضوابط للعذر الشرعي،**



تُحفَظ؛ فإن العذر المعتبر لا يكون عذرًا إلا مع العجز عن إزالته، فإن كان بإمكان المعذور أن يزيل هذا العذر فلا يكون معذورًا، فمتىٰ أمكن الإنسان معرفة الحق في أي باب من الأبواب وقصّر فيه أو أمكن أن يعمل عملًا فإنه يعاتَب، فمتىٰ تمكن من إزالة العذر فلا يكون معذورًا. والعذر إما أن يكون في باب العلْم، أي تمكّن من العلم به وتعمَّد عدم العلم وأهمَل ذلك، أو يكون في باب العمَل، أي تمكّن من الفعل لكن تكاسَل عنه وتركَه.

لهذا فإن باب العذر له عارضٌ ومانعٌ ووصفٌ وعلةٌ وسببٌ وموجبٌ، بل العذر الشرعي حكمٌ من الأحكام الشرعية، فالكلام فيه كلامٌ في الأحكام الشرعية، فهو منضبط له أسباب، وله موانع، وله قيود، **مَن لمْ يَضبط باب العذر في التأصيل والتنزيل لا يتمكّن مِن فَهم الأحكام الفقهية التفصيلية.**

وهذا الكلام من المصنف في غاية الأهمية، وهذا يردّ علىٰ الذين يقولون: مَن سيدخل النار؟ نقول: هذه الأعذار التي ذكرناها قد يدّعيها البعض. والبعض كان من الممكن أن يبحث عن الحديث ويفهم دلالته. والبعض ما عنده من إشكالات في أحاديث الوعيد هي في الحقيقة شبهات، وكان من الممكن أن يسأل أهل العلم، لكن مع ذلك لم يسأل وقلّد تقليدًا غير سائغ، فوقع في المحظور، فهذا لا يُعذر. هذا معنىٰ ما نصّ عليه شيخ الإسلام من أنّ أحاديث الوعيد عندما تتنزل علىٰ المعين تتنزل بشرط وهو



أن لا يكون معذورًا، فإذا كان معذورًا لا تتنزل عليه. فهو قول مقيد بحقيقة العذر، وانطباق العذر عليه، وإلا فقد يدعي واحدٌ من الناس العذرَ -سواء كان عذرًا صحيحًا أو عذرًا متوهَّمًا- في فعله للمنكرات والمعاصي، ولهذا قال: العذر لا يكون عذرًا إلا مع العجز التام عن إزالته. هذا تقدير الكلام، لأنّه قال (مع العجز) والألف واللام إذا دخلت على الاسم يراد به الكامل التام. هذه العبارة في غاية الأهمية.

المتن:

[الوَجْهُ] الْخَامِسُ: أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ فِي النَّاسِ مَنْ يَفْعَلُهُ غَيْرَ مُجْتَهِدٍ اجْتِهَادًا يُبِيحُهُ؛ وَلَا مُقَلِّدًا تَقْلِيدًا يُبِيحُهُ، فَهَذَا الضَّرْبُ قَدْ قَامَ فِيهِ سَبَبُ الْوَعِيدِ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْمَانِعِ الْخَاصِّ، فَيَتَعَرَّضُ لِلْوَعِيدِ وَيَلْحَقُهُ؛ إلَّا أَنْ يَقُومَ فِيهِ مَانِعٌ آخَرُ: مِنْ تَوْبَةٍ أَوْ حَسَنَاتٍ مَاحِيَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. ثُمَّ هَذَا مُضْطَرِبٌ؛ قَدْ يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنَّ اجْتِهَادَهُ أَوْ تَقْلِيدَهُ مُبِيحٌ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ وَيَكُونُ مُصِيبًا فِي ذَلِكَ تَارَةً، وَمُخْطِئًا أُخْرَىٰ، لَكِنْ مَتَىٰ تَحَرَّىٰ الْحَقَّ، وَلَمْ يَصُدَّهُ عَنْهُ اتِّبَاعُ الْهَوَىٰ، فَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إلَّا وُسْعَهَا.

الشرح:

المصنف رحمه الله تعالىٰ لا يزال يجيب علىٰ سؤال السائل لمّا قال مفترضًا علىٰ سبيل التنزّل بأنّ هذه الأحاديث الواردة في باب اللعن والزجر والتغليظ والتحريم -أي نصوص الوعيد- بالنتيجة لن نجد مَن يعاقَب





بسبب فعلها، لأنك لا تكاد تجد أحدًا إلا وله عذر؛ فالمصنف تعقّب هذه المقالة بعدة أجوبة، ومنها هذا الجواب الخامس الذي مفاده أن مِن الناس مَن يخلّ بأحاديث الوعيد وينتهكها، فهو لم يكن مجتهدًا اجتهادًا مقبولًا، نعَم هو مسلم، وقد يكون منتسبًا إلىٰ العلم الشرعي، لكن لباعث الهوىٰ أو التعصب أو عدم استفراغ الوسع في تحصيل المطلوب، فهو في الحقيقة لم يجتهد الاجتهاد المطلوب، فإن كان من عامة الناس فهو لم يقلد التقليد السائغ، وإنما فعل الحرام اتباعًا للهوىٰ، فلم يكن مقلدًا لمذهب أو إمام، ولم يكن اعتقاده في فعل الحرام راجعًا إلىٰ تقليدٍ أو إلىٰ تأويلٍ أو إلىٰ اعتقاد بأن هذا هو الشرع، وإنما هو يعلم أن هذا محرم ولكن مع ذلك فعلَ ذلك اتباعًا للهوىٰ وسيرًا مع الشهوات.

فهذا الضرب من الناس من لم تتوفر فيه أهلية الاجتهاد أو شروط الاجتهاد ولم يكن في حقيقة الأمر مقلدًا تقليدًا سائغًا، فإنه لا يُعذَر، لأن المنتسب إلىٰ العلم الشرعي إن كان مجتهدًا فهو معذور، والعامي إن كان مقلدًا ويقلد تقليدًا سائغًا، فأيضًا هو معذور، لأن العامي لا يكلَّف بطلب الاجتهاد، وإنما العامي مطالَب بأن يسأل أهل العلم وأهل الذكر، وهو في ذلك يكون مقلدًا لأنه يأخذ قولهم من غير الوقوف علىٰ الدليل فهو إذن بالنظر إلىٰ الاصطلاح يكون مقلدًا، فمن لم تتوفر فيه أهلية الاجتهاد أو التقليد السائغ فلا يظهر عدنا مانع يمنع من لحوق الوعيد بهم، فهذا الضرب قد قام فيه سبب الوعيد من غير هذا المانع الخاص، المانع الذي هو

التأويل أو الجهل، فهذا يتعرض للوعيد إلا أن يكون ثمَّ مانعٌ خارجيٌّ، كتَوبة أو حسنات أو شفاعة النبي صلىٰ الله عليه وسلم، فهذا ممكن، وإلا فهذا قد يؤاخَذ علىٰ هذا الأمر، لأن الإنسان إنما يكلف بحسب اجتهاده.

وهنا ذكر المصنف عبارة: «لكن متىٰ تحرّىٰ الحق» أي كان متبعًا للحق لا ينقاد إلىٰ الهوىٰ، وعنده قصدٌ ونية في التحري، فهذا القدر لو وُجد عند المقلد أو وُجد عند العالم أو وُجد عند طالب العلم فهذا يكفي أن يكون عذرًا ومانعًا خاصًّا من لحوق الوعيد لو تأوّل نصًّا من نصوص الوعيد وأباحها.

وهذا أصل العظيم في أن كل من أخطأ في الشريعة وكان قصده تحري الحق ولم يكن متبعًا للهوىٰ، **فهذا يكون معذورًا حتىٰ لو كان من أهل الفرق الضالة**، فالمنتسبون إلىٰ الفرق لو نظرنا إلىٰ آحادهم فربما يكون بعضهم عنده قصد تحري الحق، وعنده إرادة لطلب الصواب، ويريد وهو قاصد في اجتهاده أن يتبع الشريعة، لكن لم يوفق إلىٰ ذلك؛ فهو بهذا القدر يكون معذورًا. وحتىٰ لا يُفهم الكلام خطأً نقول: وهذا لا يمنع من تبديع قوله ومن الرد علىٰ مقالته ومن بيان بطلان أصوله؛ لأن الحكم علىٰ المقالة شيء وباب العذر شيءٌ آخر -كما قلنا سابقًا-، فيجب التفريق بين الحكم والعذر، فالحكم علىٰ المقالة نرجع فيه إلىٰ العلم، فإذا كانت مقالة هذا الرجل -وليكن من المعتزلة- مقالةً خالَف فيها الكتاب والسنة وجبَ بيان وجه المخالفة في هذه المقالة ووجب ردّ هذه المقالة، هذا باب. أما





صاحب المقالة فننظر إن كان في مقالته التي أخطأ فيها وانحرف عن الصواب فيها متحريًا للحق قاصدًا له لكن لم يهتدِ إليه، فيكون معذورًا بهذا القدر.

وهذا المنهج في الحقيقة هو **منهج مَن يجمع بين العلم والرحمة**، فعندما نقول إن منهج أهل السنة والجماعة قرَن العلمَ بالرحمة، فهذا هو المقصود، إذا جئنا إلىٰ المقالة تكلّمنا فيها بعلم، والعلم هو حاكم، ولهذا تُخطَّأ ولو صدرت من عالم، لأن القضية هنا محكومة بالعلم، والمراعَىٰ في الباب هو حق الشريعة وما يتعلق بحفظ أصولها وقواعدها. أما المخالِف فالمُعامَلة معه تكون بالرحمة، هذا هو الأصل، إذا جئنا إلىٰ الذوات والأشخاص حاكمناهم بالرحمة.

وهذا معناه أننا نجمع بين الحكم علىٰ المقالة وبين عذر المخالف في آنٍ واحد إن ظهرت موجبات العذر، وإلا قد لا تظهر، كما ذكر المصنف رحمه الله تعالىٰ.

المتن:

الْعَاشِرُ: أَنَّهُ إِنْ كَانَ إِبْقَاءُ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ عَلَىٰ مُقْتَضَيَاتِهَا مُسْتَلْزِمًا لِدُخُولِ بَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ تَحْتَ الْوَعِيدِ؛ فَكَذَلِكَ إِخْرَاجُهَا عَنْ مُقْتَضَيَاتِهَا، مُسْتَلْزِمٌ لِدُخُولِ بَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ تَحْتَ الْوَعِيدِ. وَإِذَا كَانَ لَازِمًا عَلَىٰ التَّقْدِيرَيْنِ، بَقِيَ الْحَدِيثُ سَالِمًا عَنْ الْمُعَارِضِ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ. بَيَانُ ذَلِكَ:



أَنَّ كَثِيرًا مِنْ الْأَئِمَّةِ صَرَّحُوا بِأَنَّ فَاعِلَ الصُّورَةِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا مَلْعُونٌ. مِنْهُمْ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما، فَإِنَّهُ سُئِلَ عَمَّنْ تَزَوَّجَهَا لِيَحِلَّهَا، وَلَمْ تَعْلَمْ بِذَلِكَ الْمَرْأَةُ وَلَا زَوْجُهَا؟ فَقَالَ: (هَذَا سِفَاحٌ، وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ، لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ)، وَهَذَا مَحْفُوظٌ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ. وَعَنْ غَيْرِهِ مِنْهُمْ: الْإِمَامُ أَحْمَد بْنُ حَنْبَلٍ، فَإِنَّهُ قَالَ: (إذَا أَرَادَ الْإِحْلَالَ فَهُوَ مُحَلِّلٌ، وَهُوَ مَلْعُونٌ) وَهَذَا مَنْقُولٌ عَنْ جَمَاعَاتٍ مِنْ الْأَئِمَّةِ فِي صُوَرٍ كَثِيرَةٍ مِنْ صُوَرِ الْخِلَافِ فِي الْخَمْرِ وَالرِّبَا وَغَيْرِهِمَا.

الشرح:

هنا يبيّن المصنف رحمه الله تعالىٰ أنّ كثيرًا من الأئمة صرّحوا بأن فاعل الصور التي وقع الخلاف فيها بأنه ملعون، وهذا يدل علىٰ أنهم يحتجون بها في موضع الوفاق وفي موضع الخلاف؛ فهنا لم يتوقفوا عن وصف الفاعل للصورة المحرمة بأنه ملعون لكون أن العلماء اختلفوا في الحديث، بل كل عالمٍ منهم حكم بما انتهىٰ إليه من علم؛ فإذا جاءه حديث التحليل ووصل إليه بإسنادٍ صحيح: حكَمَ به وصرّح باللعن علىٰ الفاعل، ولا يلزم أن يكون هذا الحديث متفقًا علىٰ صحته أو قد أجمع العلماء علىٰ صحته، وهذا يعني أن العلماء لعنوا الواقِع في هذه الصور، كما ذُكر ذلك عن ابن عمر رضي الله عنه، وعن الإمام أحمد أنه قال: (إذا أراد الإحلال فهو محلِّلٌ وهو ملعون). وهذا صريح في أن الأئمة رحمهم الله تعالىٰ وصفوا

الواقع في الصورة باللعن.

وهنا فائدة مهمة وهي أن العالِم أحيانًا قد يُظهر اللعن، وربما يلعن الواقِع في صورة محرمة، ويكون قصده هو بيان العقوبة أو الزجر، أو بيان التحذير من هذه الصورة المحرمة. ولهذا لا يأتي أحد فيقول: أحيانًا بعض أهل العلم أو عالمٌ ما لعنَ فلانًا. فمِن مقاصد اللّعن عند العلماء التغليظ في العبارة، فقد يأتي العالِم بعبارات شديدة أو بأوصاف وعيدية أو حتىٰ باللعن علىٰ الفاعل مع احتمال أن يكون الفاعل متأولًا ومع احتمال أن يكون الفاعل جاهلًا، لكن مع ذلك هو لا يريد الطعن بالفاعل ذاته وإنما يريد التحذير من الفعل. ولهذا يجب التفريق بين استعمال العلماء في بعض المواضع لألفاظ الشدة والعقوبة واللعن بقصد التحذير، وبين مَن يجعل ذلك منهجًا له في الطعن والتشهير.

وهنا ملاحظة: الإمام أحمد رحمه الله لعَن هنا لعنًا موصوفًا مطلقًا، ولم يأتِ أن الإمام رحمه الله لم يعين الفاعل أيّ أنّ كل مَن فعل ذلك فهو ملعون، إذن هذا داخلٌ في اللعن المطلق، فيجب الالتفات إلىٰ هذا المعنىٰ.

المتن:

فَإِنْ كَانَتْ اللَّعْنَةُ الشَّرْعِيَّةُ وَغَيْرُهَا مِنْ الْوَعِيدِ الَّذِي جَاءَ، لَمْ يَتَنَاوَلْ إلَّا مَحَلَّ الْوِفَاقِ، فَيَكُونُ هَؤُلَاءِ قَدْ لَعَنُوا مَنْ لَا يَجُوزُ لَعْنُهُ؛ فَيَسْتَحِقُّونَ مِنْ الْوَعِيدِ الَّذِي جَاءَ فِي غَيْرِ حَدِيثٍ.





الشرح:

وهذا إلزامٌ من المصنف، يقول لهم إذا كان هؤلاء ومنهم الصحابة والإمام أحمد لعَنوا بعض الصور الّتي لم يَتفق العلماء عليها، فيكون لعنهم غير جائز، وأنهم لعَنوا من لا يجوز أن يُلعن، والشريعة جاءت أنه من تعجل في لعن أخيه فيكون أيضًا تحت الوعيد. وهذا إلزامٌ دقيق؛ فيلزم من قولكم أن هؤلاء أيضًا يشملهم وعيد -ومنهم صحابة- لأنهم وَصفوا بعض أفراد الصور المحرمة باللعن، والمسألة مختلف فيها، فكيف فعلوا ذلك؟ إذن هذا يلزم أن يكونوا داخلين تحت الوعيد، وسيذكر المصنف رحمه الله تعالىٰ بعض النصوص التي تدل علىٰ هذا المعنىٰ.

المتن:

مِثْلَ قَوْلِهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَعْنُ الْمُسْلِمِ كَقَتْلِهِ»، وَقَوْلِهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِيمَا رَوَاهُ ابْنُ مَسْعُودٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ؛ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ» مُتَّفَقٌ عَلَيْهِمَا. وَعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إنَّ الطَّعَّانِينَ وَاللَّعَّانِينَ لَا يَكُونُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُفَعَاءَ وَلَا شُهَدَاءَ». وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَنْبَغِي لِصَدِيقٍ أَنْ يَكُونَ لَعَّانًا» رَوَاهُمَا مُسْلِمٌ. وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ، وَلَا اللَّعَّانِ، وَلَا الْفَاحِشِ وَلَا



الْبَذِيءِ» رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَفِي أَثَرٍ آخَرَ: «مَا مِنْ رَجُلٍ يَلْعَنُ شَيْئًا لَيْسَ لَهُ بِأَهْلٍ، إِلَّا حَارَتْ اللَّعْنَةُ عَلَيْهِ».

فَهَذَا الْوَعِيدُ الَّذِي قَدْ جَاءَ فِي اللَّعْنِ حَتَّىٰ قِيلَ: إِنَّ مَنْ لَعَنَ مَنْ لَيْسَ بِأَهْلٍ، كَانَ هُوَ الْمَلْعُونَ، وَأَنَّ هَذَا اللَّعْنَ فُسُوقٌ، وَأَنَّهُ مُخْرِجٌ عَنْ الصِّدِّيقِيَّةِ وَالشَّفَاعَةِ وَالشَّهَادَةِ، يَتَنَاوَلُ مَنْ لَعَنَ مَنْ لَيْسَ بِأَهْلٍ. فَإِذَا لَمْ يَكُنْ فَاعِلُ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ دَاخِلًا فِي النَّصِّ؛ لَمْ يَكُنْ أَهْلًا. فَيَكُونُ لَاعِنُهُ مُسْتَوْجِبًا لِهَذَا الْوَعِيدِ، فَيَكُونُ أُولَئِكَ الْمُجْتَهِدُونَ الَّذِينَ رَأَوْا دُخُولَ مَحَلِّ الْخِلَافِ فِي الْحَدِيثِ، مُسْتَوْجِبِينَ لِهَذَا الْوَعِيدِ.

الشرح:

هذا يدل علىٰ قضيةٍ مهمة، فاللّعنة الشرعية وما جاء فيها من الأحاديث والنصوص الدالّة علىٰ أن التعجل في اللّعن ولعن الغير من غير أن يكون مستحقًا فهذا داخل تحت الوعيد: «لعن المسلم كقتله»، كما أنّ الطعّانين واللعّانين لا يكونون يوم القيامة شفعاء ولا شهداء، وهذا فيه تحذيرٌ شديد، لأن علىٰ المسلم عدم التعجل في إطلاق اللّعنة علىٰ المعيّن، وكذلك لا ينبغي للمؤمن أن يكون طعّانًا، أي يطعن ويتكلّم في الناس من غير **علمٍ** ولا **برهانٍ** ومن غير **عدل**.

واللعنة هي من الوعيد، لأن نصوص الوعيد يراد بها إما التعليق علىٰ الفعل بدخول النار، أو بحرمان الجنة، أو بوعيد أخروي أو بصيَغ تفيد



التحريم وهو الزجر. وهذه الصيغ أعلاها وأشدها ما جاء بصيغة اللّعن، مثل: «لعن الله اليهودَ والنصارىٰ الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

واللعنة هي من باب الطلب والدعاء، ويتبعها الخبر، فاللعن هي جملة طلبية متضمنة للخبر، أو يأتي الخبر تبعًا لها، فأنت عندما تدعو علىٰ إنسان باللعنة وتلعنه، فأنت طلبت مباعدة هذا الملعون عن الخير بالكلية، لأنه في حقيقة الأمر اللعن في لغة العرب وفي الشرع هو نهاية المقاطعة والتدابر وإرادة الشر بالملعون، ولهذا قالوا: اللعن هو الطرد عن رحمة الله تبارك وتعالىٰ، بمعنىٰ عندما يلعن الشخص فهو يدعو ويطلب من الله تبارك وتعالىٰ أن يباعد الملعون عن كل خير، وأن يقربه من كل شر، وأن يمنع عنه أي سبب من أسباب الهداية والنجاة.

ولهذا فإن أشد لفظ من ألفاظ الوعيد هو اللعن، لأنه طلب عدم شمول الرحمة لهذا الملعون، والقطع بعدم استحقاقه هذه الرحمة، بحيث لا يبقىٰ له أي صلة بالخير.

ولهذا استعظمت الشريعة ألفاظ اللعن، فالنبي صلىٰ الله عليه وسلم يقول: «ليس المؤمن بالطعان ولا باللعان» **قدم الطعن لأن الطعن بالأشخاص والكلام فيهم من غير علم يفضي إلىٰ لعنهم**، فلذا جاء لعنهم بالدعاء بعد طلب السوء لهم والإخبار عنهم بأنهم ملعونون. فلذلك حذرت الشريعة من هذه اللفظة التي منشؤها الدعاء وأصلها إرادة السوء -كل السوء- لهذا الملعون، مع أن رحمة الله تعالىٰ وسعت كل شيء، والأصل في



المؤمن إرادة الخير للغير، والمؤمن يرجو العافية للناس، والمؤمن يفرح بهداية الناس، والمؤمن يرغّب الناس في الرجوع والتوبة والإنابة؛ فإذا سلك مسلك اللعن -أي اللعنة الشرعية- فهو لا يريد هذه الأمور بالكلية.

لهذا لا يُتصور أن يَصدر اللعن والطعن من أهل العلم في الناس كمسلك وكأمر متكرر، ولا يصدر إلا ممن امتلأ قلبه شرًّا وإرادةً للشر على المسلمين.

جاء الحديث واضحًا: «إنّ اللعانين لا يكونون يوم القيامة شفعاء ولا شهداء»، وفي رواية: إن الطعانين واللعانين، أي مَن بالَغ في طعن الناس، ومن بالَغ في لعنهم، لأن الصيغة هنا مبالغة، فيخرُج من الحديث صنفان من الناس؛ الصنف الأول: مَن طعن أو لعن تأويلًا أو جهلًا. والطعن بين أهل العلم وبين الدعاة وبين الأقران قد يقع، لكن يقع من قبيل التأويل أو الجهل، كثير من الناس قد لا يفهم هذه المفاهيم، ويظن أن اللعن هو مجرد دعاء بالشر على الملعون، لا يفهم بأنه هو غاية المقاطعة والتدابر، وهو غاية النهاية في حصول الشر للملعون أو للموصوف باللعنة. أما الصنف الثاني: مَن طعن أو لعن أحيانًا أو نادرًا. ولهذا هنا صيغة المبالغة مقصودة في الحديث، لأنه قد يصدر عن غفلة أو عن عجلة أحيانًا ويكون هذا من النادر القليل، وقد يكون لمصلحة من باب استعظام الفعل الذي ورد فيه اللعن؛ فقد يرد هذا لكن لا يَجعل ذلك مسلكًا له ولا يكرره ولا يجعله وصفًا ملازمًا له.



هذا معنىٰ الطعانين واللعانين، أي لازموا منهج الطعن في العلماء وفي الأشخاص، ولازموا مسلك اللعن وإرادة الشر للناس، **هؤلاء يعاقبون بجنس فعلهم.**

هنا يجب أن ننتبه إلىٰ الجزاء، لأنه في حديثٍ آخر يقول: «لا ينبغي لصدّيقٍ أن يكون لعّانًا»، ففي هذا الحديث يقول لا يكونون شهداء ولا شفعاء، اللعن بهذا الوصف يُعاقَب عليه الإنسان بِسَلْبه أمورًا ثلاثة:

أولًا: لا يكون شهيدًا علىٰ الناس ولا علىٰ الأمم يوم القيامة، ومَن سُلبت شهادته صار فاسقًا في حكم الشريعة، ولهذا يقول العلماء: اللعنة والمبالغة فيها تؤدي إلىٰ سلب العدالة من اللاعن.

ثانيًا: سلْب مرتبةٍ عظيمة وهي مرتبة الشفاعة، فإن المؤمن قد يكون بإذن الله شفيعًا لغيره يوم القيامة، فتؤخَذ منه هذه الخصيصة ولا يكون شفيعًا لأحد.

ثالثًا: تزول مرتبة أخرىٰ هي أقرب المراتب إلىٰ النبوة، فلا يكون صدّيقًا، لأن الله تعالىٰ يقول: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩] وهنا تُرفع عنه الصدّيقيّة ولا يصلح أن يكون شهيدًا إذا بالغ ولم يحترز من الطعن في الناس أو اللعن، والتساهل في اللعنة الشرعية أي إطلاق اللعن علىٰ الفاعل من غير أن يلتفت إلىٰ الموانع.





فلهذا لمّا كان أمر اللعن بهذا الوصف وبهذه الآثار احترز العلماء.

وأهل السنة اعتنوا **بقاعدةٍ كبيرة** قالوا: اللعن من الوعيد، والوارد في النصوص هو اللعن المطلق؛ فيُحكَم بالجملة على العموم، أما لعن المعيَّن فهذا لا يجوز؛ واستدلوا بهذا الحديث، وقالوا: لما حَرَم اللعّان والطعّان من أن يكون شاهدًا عدلًا وشفيعًا في الآخرة ولا يقرب من مرتبة الصديقية، فلازمُ ذلك أن الأمر عظيم، لهذا أخذوا الأمر على سبيل الاحتياط، وعليه قالوا **لا نشهد لمعيّنٍ بجنةٍ ولا بنارٍ**. ومن ذلك قول الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى في متن عقيدته: «**ولا نشهد لأحدٍ بجنةٍ ولا نار**» إلا بدليل ونص.

هنا يقول شيخ الإسلام رحمه الله: والشهادة في الخبر كاللعن في الطلب. أي إذا كان الإخبار بالشهادة عن معيَّن بدخول الجنة أو بدخول النار لا يجوز، فكذلك الحكم عليه بالدعاء على معيَّن باللعنة، لأننا بمجرد اللعن كأنما أخبرنا بأنه مُبعدٌ عن رحمة الله، وما يدرينا! لهذا فإن اللعنة دعاء لكن متضمن الخبر، أي أن تقول اللّهُمَّ العن فلانًا، ولكن دعاؤك يتضمن إخبارًا بأن الله قطع بمباعدة هذا عن الخير وعن رحمته وأنه لا محالة أنه مطرود، كأنك تخبر عن حكم الله وأمره في هذا الموصوف بأنه مطرودٌ من رحمة الله له، وما يدريك لعله كان متأولًا أو جاهلًا أو غاضبًا؟ والشارع لا يريد منك أن تلعن المعين وإنما أن تَحْذر الفعل الذي يسبب اللعنة، وهذا هو الأصل أنّ أهل السنة والجماعة منهجهم قائمٌ على هذا الفهم الصحيح الذي ينبغي أن يعتني به المسلم.

وهنا فائدة تربوية منهجية، لأن الكل يدعي الوسطية، والإنسان إذا سلك مسلك الطعن واللعن والتجريح يخرج عن الوسطية، لأن الله تعالىٰ يقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] والوسطية مسلك الاعتدال، فقد جعلَنا اللهُ نَتّصف بالوسطيّة لِعلّة ذكرَها تنصيصًا: ﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] هذه هي العلّة، أن الله أمرنا بالوسطية، وجعل هذا الدين منهجًا وسطيًا لكي تكون هذه الأمة شاهدة علىٰ الأمم الأخرىٰ، فمنزلة الشهادة منزلةٌ عظيمة، ولهذا فإنّ المتَّبعين سُنّةَ رسولِ الله -صلىٰ الله عليه وسلم- هم شهداء الله في الأرض، وهم الحكّام العدول علىٰ الفِرَق والمِلَل؛ **فإذا التزموا منهج الطعن ولم يتورّعوا عن اللعن، وجرحوا من غير بينة، وتكلّموا في الناس من غير عدل، فلا ينالون هذا الوصف**، لأن ذلك من موانع الشهادة.

والحديث ينص علىٰ أن اللعّانين -بصيغة المبالغة- المكثرين من اللعن، لا يكونون -نفيٌ مطلَق- شهداءَ ولا شفعاءَ يومَ القيامة. والصحيح هنا قال: نفي الشهادة في الدنيا، ونفي الشفاعة في الآخرة. فلا يكون لهم حظ من المَنازل والمَقامات والمَراتب، لا في الدنيا ولا في الآخرة.

ولهذا يَحذر المسلم كلّ الحذَر من هذين الوصفين الخطيرين: أن يكون طعانًا مكثر الطعن، وأن يكون لعانًا، وإن كان في قلبه ولم يتلفظ به، لأن اللعن هو إرادة الشر والسوء للغَير، فتراه لا يريد الناسَ أن تهتدي، والعالِم إذا ظهرتْ زلّته لا يريد أن يَسترها، بل يفرح بظهور الشر علىٰ الغَير،





فهذه أمور كامنة في النفس تتنافىٰ مع قِيَم وأخلاق وأصول وقواعد ومناهج أهل السنة والجماعة.

وهذا هو معنىٰ أن نتحرىٰ الحق وأن نرحم الخلق، فالأحاديث التي ذكرها المصنف في سياقٍ واحد كلها تدل علىٰ هذا المعنىٰ، **وإنما أطلتُ النفَس فيها للحاجة إلىٰ التحذير من هذه الصفات.**

المتن:

فَإِذَا كَانَ الْمَحْذُورُ ثَابِتًا -عَلَىٰ تَقْدِيرِ إِخْرَاجِ مَحَلِّ الْخِلَافِ وَتَقْدِيرِ بَقَائِهِ- عُلِمَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَحْذُورٍ، وَأنه لَا مَانِعَ مِنْ الِاسْتِدْلَالِ بِالْحَدِيثِ. وَإِنْ كَانَ الْمَحْذُورُ لَيْسَ ثَابِتًا -عَلَىٰ وَاحِدٍ مِنْ التَّقْدِيرَيْنِ- فَلَا يَلْزَمُ مَحْذُورٌ أَلْبَتَّةَ. وَذَلِكَ أَنَّهُ إذَا ثَبَتَ التَّلَازُمُ وَعُلِمَ أَنَّ دُخُولَهُمْ عَلَىٰ تَقْدِيرِ الْوُجُودِ مُسْتَلْزِمٌ لِدُخُولِهِمْ عَلَىٰ تَقْدِيرِ الْعَدَمِ.

الشرح:

بمعنىٰ إما أن يدخل فاعل الصورة المحرمة واللاعن من الأئمة المجتهدين، وإما أن يخرج الجميع. نقول الصحيح قطعًا: أن يخرج الجميع، بل خروج الأئمة المجتهدين من الوعيد أولىٰ، لأنهم إنما لَعنوا ووَصفوا صاحب الصورة تأويلًا واجتهادًا منهم، وهم ما أرادوا حقيقة اللعن علىٰ المعين، وإنما أرادوا اللعن المطلق أو اللعن الموصوف من أجل التحذير



والبيان، عندما يأتي حديث (لعن الله من يفعل كذا) فنقول مَن فعلَه فهو ملعون، هذا أبلغ في التحذير، لتحذير مَن ابتلي بهذا الفعل بأنْ يُقال له إن هذا من أقوىٰ أسباب الوعيد ودواعي حصوله لك، وأن الله يلعنك علىٰ هذا الفعل، فينبغي أن تحذر.

فهنا عندما أكّد العلماء علىٰ اللعن المطلق وعلىٰ اللعن الموصوف، أرادوا الإبقاء علىٰ حقيقة الزجر والنهي والتحريم في الصور الملعونة أو في الصور التي جاءت النصوص بلعن أصحابها.

المتن:

فَالثَّابِتُ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ: إِمَّا وُجُودُ الْمَلْزُومِ وَاللَّازِمِ، وَهُوَ دُخُولُهُمْ جَمِيعًا، أَوْ عَدَمُ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُومِ، وَهُوَ عَدَمُ دُخُولِهِمْ جَمِيعًا؛ لِأَنَّهُ إِذَا وُجِدَ الْمَلْزُومُ وُجِدَ اللَّازِمُ؛ وَإِذَا عُدِمَ اللَّازِمُ عُدِمَ الْمَلْزُومُ. وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ فِي إِبْطَالِ السُّؤَالِ؛ لَكِنَّ الَّذِي نَعْتَقِدُهُ: أَنَّ الْوَاقِعَ عَدَمُ دُخُولِهِمْ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ عَلَىٰ مَا تَقَرَّرَ. وَذَلِكَ أَنَّ الدُّخُولَ تَحْتَ الْوَعِيدِ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِ الْعُذْرِ فِي الْفِعْلِ، وَأَمَّا الْمَعْذُورُ عُذْرًا شَرْعِيًّا، فَلَا يَتَنَاوَلُهُ الْوَعِيدُ بِحَالٍ.

الشرح:

هذا هو الشرط، وبالتالي فالأحاديث التي وردت في باب لعن الفاعل لها، ومَن حكَم علىٰ الفاعل، ثم مَن حكَم علىٰ مَن حكم علىٰ الفاعل،



لنفترض هذا التسلسل والدَّور، فالدخول تحت الوعيد مشروطٌ بعدم العذر في الفعل، فالفاعل الأول كان معذورًا لجهله أو لوجود حسنات، والثاني العالِم الذي لَعن كان معذورًا لتأويله، إلىٰ غيرها من الأعذار. لهذا جاء في الحديث لمّا قال عمر رضي الله عنه: (يا رسول الله دعني أقطع عنق هذا المنافق) وهو حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه، وهو من أهل بدر، قد يقول قائل كيف لأمير المؤمنين أن يحكم عليه بالنفاق، والنفاق إذا أطلق في سياقه فالمراد به الأكبر، لأنه بقرينة قوله: دعني أقطع عنقه. فلو كان منافقًا نفاقًا عمليًا لا يستبيح القتل. فهل يعود حُكم عمر عليه جزاءَ حُكمه لأنه تعجل في وصف حاطب؟ نقول: لا، لأنه قام مانعٌ يمنعُ من لحوق الذم بعمر رضي الله عنه أو بلحوق الوعيد بعمر رضي الله عنه، وهو أن عمر قالها متأولًا وقالها بناء علىٰ الأمر الظاهر، بمعنىٰ أن حاطبًا جاء بسببٍ موجبٍ للردة، فبنىٰ عمر علىٰ هذا الأمر الظاهر، ولهذا يقول بعض العلماء: من كفّر مسلمًا وهو متأوّل في تكفيره فلا يكفَّر، بل لا يدخل في الوعيد.

لهذا لو أن عالمًا عنده أهلية الاجتهاد واجتهد -ولا نقول تعجّل في تكفير أحد الناس- وكان حكمه محلّ خطأ لوجود الموانع؛ فحُكم هذا العالِم أنه لا يدخل في الوعيد، إذا كان تكفيره لهذا المكلَّف راجعًا إلىٰ التأويل. لكن إن كان مبنيًا علىٰ اعتقادٍ فاسد كاعتقاد الخوارج فهذا باب آخر، وإنما الكلام فيمن كفَّر غيرَه متأوّلًا بأسباب التكفير، لاعتقاده بأنّ

أسباب التكفير ومقتضياته قائمة وثابتة.

ولهذا لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يُعلّم الصحابة ويُعلّم كذلك أمير المؤمنين عمر، سألَ حاطبًا، قال له: «يا حاطب ما الذي حملك على هذا؟» أي هذا الفعل الذي يكون من الكفر الأكبر. فالنبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يستظهر نية حاطب وقصده، حتى يَعلم من هذا الاستظهار موانع التكفير وموانع الوعيد في حق حاطب، فلمّا اعتذر وبيّن العذرَ، عذرَه النبي صلى الله عليه وسلم لكن لم يعلل ببقاء الإسلام وردّ كلمة عمر رضي الله عنه بمجرد العذر الخاص بحاطب، وإنما ذكَر النبي عذرًا أظهر، لأن هذا العذر قد يُدفع إما بأنه لم يكن صادقًا في قوله أو كان جاهلًا أو إلى غير ذلك، فذكر النبي عذرًا شرعيًا خاصًا قطعَ طريق الاعتراض، فقال: «إن الله اطلع على قلوب أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم». هنا بكى عمر رضي الله عنه، وأدرك أن حكمه لم يراعِ فيه الموانع والأعذار.

فالحكم التام في باب اللعن والوعيد والتكفير هو ما كان تامًا بالمقتضي للتكفير وببيان العذر، سواء تعلّق هذا العذر بالمانع الخاص للمكلف أو بموانع من مكانته ودينه وقصده وتحرّيه للحق وسيرته، فيمنع إنزال الوعيد في حقه. هكذا ينبغي أن يكون النظر في مثل هذه الأمور الدقيقة التي عمّت البلوى بها في زماننا.

المتن:

وَالْمُجْتَهِدُ مَعْذُورٌ بَلْ مَأْجُورٌ، فَيَنْتَفِي شَرْطُ الدُّخُولِ فِي حَقِّهِ، فَلَا يَكُونُ دَاخِلًا، سَوَاءٌ اعْتَقَدَ بَقَاءَ الْحَدِيثِ عَلَىٰ ظَاهِرِهِ، أَوْ أَنَّ فِي ذَلِكَ خِلَافًا يُعْذَرُ فِيهِ، وَهَذَا إِلْزَامٌ مُفْحِمٌ لَا مَحِيدَ عَنْهُ إِلَّا إِلَىٰ وَجْهٍ وَاحِدٍ.

وَهُوَ أَنْ يَقُولَ السَّائِلُ: أَنَا أُسَلِّمُ أَنَّ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُجْتَهِدِينَ مَنْ يَعْتَقِدُ دُخُولَ مَوْرِدِ الْخِلَافِ فِي نُصُوصِ الْوَعِيدِ، وَيُوعَدُ عَلَىٰ مَوْرِدِ الْخِلَافِ بِنَاءً عَلَىٰ هَذَا الِاعْتِقَادِ فَيَلْعَنُ -مَثَلًا- مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ الْفِعْلَ، لَكِنْ هُوَ مُخْطِئٌ فِي هَذَا الِاعْتِقَادِ خَطَأً يُعْذَرُ فِيهِ وَيُؤْجَرُ، فَلَا يَدْخُلُ فِي وَعِيدٍ مَنْ لَعَنَ بِغَيْرِ حَقٍّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْوَعِيدَ هُوَ عِنْدِي مَحْمُولٌ عَلَىٰ لَعْنٍ مُحَرَّمٍ بِالِاتِّفَاقِ، فَمَنْ لَعَنَ لَعْنًا مُحَرَّمًا بِالِاتِّفَاقِ تَعَرَّضَ لِلْوَعِيدِ الْمَذْكُورِ عَلَىٰ اللَّعْنِ.

وَإِذَا كَانَ اللَّعْنُ مِنْ مَوَارِدِ الِاخْتِلَافِ لَمْ يَدْخُلْ فِي أَحَادِيثِ الْوَعِيدِ، كَمَا أَنَّ الْفِعْلَ الْمُخْتَلَفَ فِي حِلِّهِ وَلَعْنِ فَاعِلِهِ، لَا يَدْخُلُ فِي أَحَادِيثِ الْوَعِيدِ. فَكَمَا أَخْرَجْتَ مَحَلَّ الْخِلَافِ مِنْ الْوَعِيدِ الْأَوَّلِ أُخْرِجُ مَحَلَّ الْخِلَافِ مِن الْوَعِيدِ الثَّانِي. وَأَعْتَقِدُ أَنَّ أَحَادِيثَ الْوَعِيدِ فِي كِلَا الطَّرَفَيْنِ، لَمْ تَشْمَلْ مَحَلَّ الْخِلَافِ لَا فِي جَوَازِ الْفِعْلِ، وَلَا فِي جَوَازِ لَعْنَةِ فَاعِلِهِ، سَوَاءٌ اعْتَقَدَ جَوَازَ الْفِعْلِ أَوْ عَدَمَ جَوَازِهِ. فَإِنِّي -عَلَىٰ التَّقْدِيرَيْنِ- لَا أُجَوِّزُ لَعْنَةَ فَاعِلِهِ، وَلَا أُجَوِّزُ لَعْنَةَ مَنْ لَعَنَ فَاعِلَهُ، وَلَا أَعْتَقِدُ الْفَاعِلَ وَلَا اللَّاعِنَ دَخَلَا فِي حَدِيثِ وَعِيدٍ، وَلَا أُغَلِّظُ عَلَىٰ اللَّاعِنِ إِغْلَاظَ مَنْ يَرَاهُ مُتَعَرِّضًا لِلْوَعِيدِ، بَلْ لَعْنُهُ لِمَنْ فَعَلَ الْمُخْتَلَفَ فِيهِ عِنْدِي مِنْ جُمْلَةِ مَسَائِلِ الِاجْتِهَادِ، وَأَنَا أَعْتَقِدُ خَطَأَهُ فِي ذَلِكَ،



كَمَا قَدْ أَعْتَقِدُ خَطَأَ الْمُبِيحِ، فَإِنَّ الْمَقَالَاتِ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ ثَلَاثَةٌ:

أَحَدُهَا: الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ.

وَالثَّانِي: الْقَوْلُ بِالتَّحْرِيمِ وَلُحُوقِ الْوَعِيدِ.

وَالثَّالِثُ: الْقَوْلُ بِالتَّحْرِيمِ الْخَالِي مِنْ هَذَا الْوَعِيدِ الشَّدِيدِ.

وَأَنَا قَدْ أَخْتَارُ هَذَا الْقَوْلَ الثَّالِثَ، لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَىٰ تَحْرِيمِ الْفِعْلِ، وَعَلَىٰ تَحْرِيمِ لَعْنَةِ فَاعِلِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ، مَعَ اعْتِقَادِي أَنَّ الْحَدِيثَ الْوَارِدَ فِي وَعِيدِ الْفَاعِلِ وَوَعِيدِ اللَّاعِنِ لَمْ يَشْمَلْ هَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ.

الشرح:

يبدو أنّ المصنِّف رحمه الله صابرٌ علىٰ هذا السائل المجادل، وهو يَشعر بأنّ هذا السؤال الذي طرحه يحتاج إلىٰ جواب، فهذا السائل بدأ يقرر أمورًا هي في الجملة لا تخالف ما يقرره السلف وما يقرره المصنف رحمه الله في عدم لحوق الوعيد لا بالفاعل ولا بالمجتهد، **ولكن المقدمات التي ينطلق منها ترجع إلىٰ الاحتجاج بالخلاف**، ولا يُرجعها إلىٰ القواعد التي ذكرها المصنف في أن الرجل قد يأتي بسبب من أسباب الوعيد ثم تقوم موانع تمنع من لحوق الوعيد به، وهذه القضية الأخيرة في أن المانع يمنع من إنفاذ الوعيد في حقه هي عامة مطلقة سواء في مسائل مختلف فيها أو متفق عليها أو مجمع عليها، **فالخلاف لا يقرر حكمًا ولا يُحتج به في هذا الباب**، وإنما الاحتجاج بذات الدليل، فالمصنف رحمه الله سيقوم بنقض هذه المقدمات التي يستدل بها السائل.



المتن:

فَيُقَالُ لِلسَّائِلِ: إِنْ جَوَّزْتَ أَنْ تَكُونَ لَعْنَةُ هَذَا الْفَاعِلِ مِنْ مَسَائِلِ الِاجْتِهَادِ، جَازَ أَنْ يُسْتَدَلَّ عَلَيْهَا بِالظَّاهِرِ الْمَنْصُوصِ؛ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا أَمَانَ مِنْ إِرَادَةِ مَحَلِّ الْخِلَافِ مِنْ حَدِيثِ الْوَعِيدِ، وَالْمُقْتَضِي لِإِرَادَتِهِ قَائِمٌ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ.

فَإِنْ لَمْ تُجَوِّزْ أَنْ يَكُونَ مِنْ مَسَائِلِ الِاجْتِهَادِ، كَانَ لَعْنُهُ مُحَرَّمًا تَحْرِيمًا قَطْعِيًّا. وَلَا رَيْبَ أَنَّ مَنْ لَعَنَ مُجْتَهِدًا لَعْنًا مُحَرَّمًا تَحْرِيمًا قَطْعِيًّا، كَانَ دَاخِلًا فِي الْوَعِيدِ الْوَارِدِ لِلَّاعِنِ وَإِنْ كَانَ مُتَأَوِّلًا، كَمَنْ لَعَنَ بَعْضَ السَّلَفِ الصَّالِحِ.

فَثَبَتَ أَنَّ الدَّوْرَ لَازِمٌ، سَوَاءٌ قَطَعْت بِتَحْرِيمِ لَعْنَةِ فَاعِلِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ، أَوْ سَوَّغْت الِاخْتِلَافَ فِيهِ، وَذَلِكَ الِاعْتِقَادُ الَّذِي ذَكَرْته، لَا يَدْفَعُ الِاسْتِدْلَالَ بِنُصُوصِ الْوَعِيدِ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ، وَهَذَا بَيِّنٌ.

وَيُقَالُ لَهُ أَيْضًا: لَيْسَ مَقْصُودُنَا بِهَذَا الْوَجْهِ تَحْقِيقَ تَنَاوُلِ الْوَعِيدِ لِمَحَلِّ الْخِلَافِ، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ تَحْقِيقُ الِاسْتِدْلَالِ بِحَدِيثِ الْوَعِيدِ عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ.

وَالْحَدِيثُ أَفَادَ حُكْمَيْنِ: التَّحْرِيمَ، وَالْوَعِيدَ، وَمَا ذَكَرْتَهُ إِنَّمَا يَتَعَرَّضُ لِنَفْيِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْوَعِيدِ فَقَطْ. وَالْمَقْصُودُ هُنَا: إِنَّمَا هُوَ بَيَانُ دَلَالَتِهِ عَلَى التَّحْرِيمِ، فَإِذَا الْتَزَمْت أَنَّ الْأَحَادِيثَ الْمُتَوَعِّدَةَ لِلَاعِنٍ لَا تَتَنَاوَلُ لَعْنًا مُخْتَلَفًا فِيهِ، لَمْ يَبْقَ فِي اللَّعْنِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِهِ، وَمَا نَحْنُ فِيهِ مِنَ اللَّعْنِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ كَمَا تَقَدَّمَ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ حَرَامًا كَانَ جَائِزًا.



أَوْ يُقَالُ: فَإِذَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَىٰ تَحْرِيمِهِ، لَمْ يَجُزْ اعْتِقَادُ تَحْرِيمِهِ، وَالْمُقْتَضِي لِجَوَازِهِ قَائِمٌ، وَهِيَ الْأَحَادِيثُ اللَّاعِنَةُ لِمَنْ فَعَلَ هَذَا، وَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي جَوَازِ لَعْنِهِ، وَلَا دَلِيلَ عَلَىٰ تَحْرِيمِ لَعْنِهِ عَلَىٰ هَذَا التَّقْدِيرِ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِالدَّلِيلِ الْمُقْتَضِي لِجَوَازِ لَعْنِهِ السَّالِمِ عَنْ الْمُعَارِضِ.

وَهَذَا يُبْطِلُ السُّؤَالَ؛ فَقَدْ دَارَ الْأَمْرُ عَلَىٰ السَّائِلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَىٰ، وَإِنَّمَا جَاءَ هَذَا الدَّوْرُ الْآخَرُ، لِأَنَّ عَامَّةَ النُّصُوصِ الْمُحَرِّمَةِ لِلَّعْنِ مُتَضَمِّنَةٌ لِلْوَعِيدِ. فَإِنْ لَمْ يَجُزْ الِاسْتِدْلَالُ بِنُصُوصِ الْوَعِيدِ عَلَىٰ مَحَلِّ الْخِلَافِ، لَمْ يَجُزْ الِاسْتِدْلَالُ بِهَا عَلَىٰ لَعْنٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ كَمَا تَقَدَّمَ.

الشرح:

وهذا سيفضي إلىٰ إلغاء الوعيد باللعن، لأنه إذا جاءت أحاديث بألفاظ اللعن جاءت وهي تفيد اللعن المطلق، لأن اللعن المعين لا يجوز، ثم جاءت أحاديث بتحريم اللعن؛ فإذا كانت الصور الأولىٰ هي محل خلاف ولا تجوز، فكذلك الأخرىٰ أيضًا لا تجوز. وهذا إفراغ لنصوص الوعيد أو نصوص اللعن من مضمونها ومن حقيقتها.

المتن:

وَلَوْ قَالَ: أَنَا أَسْتَدِلُّ عَلَىٰ تَحْرِيمِ هَذِهِ اللَّعْنَةِ بِالْإِجْمَاعِ.

قِيلَ لَهُ: الْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلَىٰ تَحْرِيمِ لَعْنَةِ مُعَيَّنٍ مِنْ أَهْلِ الْفَضْلِ.

أَمَّا لَعْنُ الْمَوْصُوفِ فَقَدْ عَرَفْتَ الخِلَافَ فِيهِ. وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ لَعْنَ الْمَوْصُوفِ لَا تَسْتَلْزِمُ إِصَابَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ، إِلَّا إِذَا وُجِدَتْ الشُّرُوطُ، وَارْتَفَعَتْ الْمَوَانِعُ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

وَيُقَالُ لَهُ أَيْضًا: كُلُّ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَىٰ مَنْعِ حَمْلِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ عَلَىٰ مَحَلِّ الْوِفَاقِ تَرِدُ هُنَا. وَهِيَ تُبْطِلُ هَذَا السُّؤَالَ هُنَا، كَمَا أَبْطَلَتْ أَصْلَ السُّؤَالِ.

وَلَيْسَ هَذَا مِنْ بَابِ جَعْلِ الدَّلِيلِ مُقَدِّمَةً مِنْ مُقَدِّمَاتِ دَلِيلٍ آخَرَ، حَتَّىٰ يُقَالَ: هَذَا مَعَ التَّطْوِيلِ إِنَّمَا هُوَ دَلِيلٌ وَاحِدٌ. إِذْ الْمَقْصُودُ مِنْهُ أَنْ نُبَيِّنَ أَنَّ الْمَحْذُورَ الَّذِي ظَنُّوهُ، هُوَ لَازِمٌ عَلَىٰ التَّقْدِيرَيْنِ، فَلَا يَكُونُ مَحْذُورًا، فَيَكُونُ دَلِيلٌ وَاحِدٌ قَدْ دَلَّ عَلَىٰ إِرَادَةِ مَحَلِّ الخِلَافِ مِنَ النُّصُوصِ؛ وَعَلَىٰ أَنَّهُ لَا مَحْذُورَ فِي ذَلِكَ.

وَلَيْسَ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ عَلَىٰ مَطْلُوبٍ مُقَدِّمَةً فِي دَلِيلِ مَطْلُوبٍ آخَرَ وَإِنْ كَانَ الْمَطْلُوبَانِ مُتَلَازِمَيْنِ.

الشرح:

يعني إذا قلنا: مَن فعل كذا فهو ملعون؛ فنحن نقصد أن يكون علىٰ الوصف وعلىٰ الفعل وليس علىٰ الفاعل، وبالتالي فإن المستدل أو المجادل يعترض بأن أحاديث تحريم اللعن هي مجمع عليها، فالمصنف قال له: حتىٰ هذه القضية اختُلف في دلالتها، إنما الإجماع وقع علىٰ تحريم اللعن المطلق،



لعنة الموصوف، هذه جائزة. أما لعنة المعين كفرد من الأفراد، هذا لا يجوز، لأن اللعن دعاء متضمن لخبر بأنه مطرود من رحمة الله تعالىٰ، فكأنك تقول بأن هذا الفعل لا محالة سيعاقَب به ويَدخل النار بسببه لا محالة، وبالتالي هي جملةٌ طلبيةٌ خبريةٌ جازمة، فلا تجوز. وعليه نقول: قد تكون هناك موانع تمنع من إنفاذ اللعن علىٰ المعين.

المتن:

الْحَادِي عَشَرَ: أَنَّ الْعُلَمَاءَ مُتَّفِقُونَ عَلَىٰ وُجُوبِ الْعَمَلِ بِأَحَادِيثِ الْوَعِيدِ فِيمَا اقْتَضَتْهُ مِنَ التَّحْرِيمِ. وَإِنَّمَا خَالَفَ بَعْضُهُمْ فِي الْعَمَلِ بِآحَادِهَا فِي الْوَعِيدِ خَاصَّةً. فَأَمَّا فِي التَّحْرِيمِ فَلَيْسَ فِيهِ خِلَافٌ مُعْتَدٌّ مُحْتَسَبٌ.

وَمَا زَالَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَالْفُقَهَاءِ بَعْدَهُمْ -رضي الله عنهم أَجْمَعِينَ- فِي خِطَابَاتِهِمْ وَكُتبِهِمْ، يَحْتَجُّونَ بِهَا فِي مَوَارِدِ الْخِلَافِ وَغَيْرِهِ.

بَلْ إِذَا كَانَ فِي الْحَدِيثِ وَعِيدٌ، كَانَ ذَلِكَ أَبْلَغَ فِي اقْتِضَاءِ التَّحْرِيمِ عَلَىٰ مَا تَعْرِفُهُ الْقُلُوبُ.

وَقَدْ تَقَدَّمَ أَيْضًا التَّنْبِيهُ عَلَىٰ رُجْحَانِ قَوْلِ مَنْ يَعْمَلُ بِهَا فِي الْحُكْمِ وَاعْتِقَادِ الْوَعِيدِ، وَأَنَّهُ قَوْلُ الْجُمْهُورِ.

وَعَلَىٰ هَذَا فَلَا يُقْبَلُ سُؤَالٌ يُخَالِفُ الْجَمَاعَةَ.



الشرح:

المصنف رحمه الله تعالىٰ ما زال يجيب علىٰ تساؤلات السائل في سياق المناظرة والمحاجة، ويخبر باتفاق العلماء ممن يُعتدّ باتفاقهم علىٰ وجوب العمل بأحاديث الوعيد وما اشتملت عليه من دلالة التحريم، فالعلماء علىٰ اختلاف مراتبهم وأزمانهم وأمكنتهم إذا جاءتهم أحاديث الوعيد احتجوا بها، وقالوا بوجوب العمل بما اقتضته من التحريم، فلما جاء حديث النبي صلىٰ الله عليه وسلم: «لعن الله شارب الخمر» قالوا بأن هذا الحديث يدل علىٰ تحريم الخمر، وعندما قال: «لعن الله المحلل» قالوا يدل هذا علىٰ تحريم التحليل، وهكذا العلماء متفقون علىٰ العمل بأحاديث الوعيد، وعلىٰ ما اقتضته من دلالة التحريم، وقالوا بأن صيغة الوعيد -لا سيما اللعن أو ما يتعلق بدخول النار أو ما يتعلق بحرمان دخول الجنة- في حقيقة الأمر تدل دلالةً واضحة وصريحة علىٰ التحريم، واستدلوا بها في موارد الوفاق وفي موارد الخلاف، وهذا -قطعًا- يجري مع ما قرّره شيخ الإسلام، وهو قول الجمهور، بأن العمل بهذه الأحاديث سواء باعتقاد أنّ مَن فعل ذلك فقد أتىٰ بسببٍ من أسباب الوعيد، والوعيد يكون نافذًا في حقه ما لم يتب أو يأتي مانعٌ معتبر يدفع هذا المقتضي، وكذلك قالوا باعتقاد وعيد الاستحقاق، الوعيد والعقوبة، وأيضًا عملوا بما اشتملت عليه تلك الأحاديث من العقوبة.

فحديث «لعن الله شارب الخمر» مثلًا عند جمهور العلماء يحتمل



معنيين، الأول: هو الحكم، وهو تحريم شرب الخمر. والثاني: العقوبة على شرب الخمر، فيستحق اللعن، واللعنة الشرعية هي الطرد من رحمة الله تبارك وتعالى، وأن شارب الخمر يكون ملعونًا مطرودًا من رحمة الله ما لم يقم مانع.

فأحاديث الوعيد عند جمهور العلماء هي نصٌّ في بيان حُكم المسألة، وفي بيان ترتيب العقوبة، لأن هذا النص نستطيع أن نسميه نصًا تامًا، أي ذُكر في النص الحكم وهو التحريم، وذُكر فيه العقوبة؛ فهذا الحديث بمجرد أن يثبت برواية الثقات العدول، يكون حجةً في إثبات الحكم وفي الوعيد، ولهذا يذكر شيخ الإسلام لفتةً تربوية، بل يقول: إذا كان في الحديث وعيد كان ذلك أبلغ في دلالة التحريم عندنا.

القلوب لا تنزجر عن الحرام ولا تترك الحرام في الغالب إلا عندما ترى العقوبة المترتبة على هذا الفعل، وترى مآلات الوقوع في دائرة الحرام، ولهذا أحيانًا بعض الأحاديث تأتي فيها العقوبة مشددة مغلظة، والمقصود في هذا الخطاب أنه خطابٌ للقلوب، لأن النفس إذا لم تسمع مثل هذه العقوبة لا ترتدع، فكيف إذن هؤلاء يقولون بأن نصوص الوعيد لا تفيد دلالة أو لا يصح الاحتجاج بها على إثبات العقوبة الأخروية، وقد تدخل في الوعيد الشديد حتى بعض آثار العقوبة الدنيوية.

هذه الأحاديث اتفق العلماء على الاحتجاج بها، ومَن قال خلاف ذلك فهو محجوجٌ بما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله من الأجوبة النافعة الدالة على هذا المطلوب.



المتن:

الثَّانِي عَشَرَ: أَنَّ نُصُوصَ الْوَعِيدِ مِنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَثِيرَةٌ جِدًّا، وَالْقَوْلَ بِمُوجِبِهَا وَاجِبٌ عَلَىٰ وَجْهِ الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعَيَّنَ شَخْصٌ مِنْ الْأَشْخَاصِ. فَيُقَالَ: (هَذَا مَلْعُونٌ) أَوْ (مَغْضُوبٌ عَلَيْهِ) أَوْ (مُسْتَحِقٌّ لِلنَّارِ). لَاسِيَّمَا إنْ كَانَ لِذَلِكَ الشَّخْصِ فَضَائِلُ وَحَسَنَاتٌ. فَإِنَّ مَنْ سِوَىٰ الْأَنْبِيَاءِ -عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ- يَجُوزُ عَلَيْهِمْ الصَّغَائِرُ وَالْكَبَائِرُ، مَعَ إمْكَانِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّخْصُ صِدِّيقًا أَوْ شَهِيدًا أَوْ صَالِحًا؛ لِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ مُوجَبَ الذَّنْبِ يَتَخَلَّفُ عَنْهُ بِتَوْبَةِ أَوْ اسْتِغْفَارٍ أَوْ حَسَنَاتٍ مَاحِيَةٍ أَوْ مَصَائِبَ مُكَفِّرَةٍ أَوْ شَفَاعَةٍ أَوْ لِمَحْضِ مَشِيئَةِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ.

الشرح:

الفائدة التي يذكرها المصنف رحمه الله أن القول بموجب العقوبة الأخروية واجبٌ، ويكون ذلك على العموم وعلى الإطلاق، فنقول ملعون من غير أن نعيّن شخصًا فعلَ هذا الفعل أنه ملعونٌ ومغضوبٌ عليه أو مستحقٌّ للنار، لأنّ إطلاق الأحكام في الوعيد إطلاق جائز. أما تكفير المعيّن والجزم باستحقاقه النار أو الجزم بدخوله في النار، هذا لا يجوز في كل مكلَّف، لوجود موانع، ولكن هناك قياس الأولى، لا سيما -كما قال المصنف- إن كان لذلك الشخص الذي صدرت منه هذه الأفعال الموجبة على الإطلاق للوعيد عنده فضائل وحسنات، كما في الحديث الذي ذكرناه:

«وما يدريك يا عمر لعل الله اطلع علىٰ قلوب أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»، فإنّ ما سوىٰ الأنبياء تجوز عليهم الصغائر والكبائر.

ولكن أحدهم قد يكون صدّيقًا أو شهيدًا أو صالحًا مع صدور هذه الأفعال منه، والدليل أن الغامدية رضي الله عنها وأرضاها، لمّا ارتكبت حدًّا من حدود الله تبارك وتعالىٰ، وقال بعض الصحابة لمّا صلىٰ عليها النبي صلىٰ الله عليه وسلم: اتصلّي عليها وقد زنَت؟ أي أتت بسبب من أسباب الوعيد، وأتته بإصرار وإقرار ورُجمت حتىٰ الموت، لكن النبي صلىٰ الله عليه وسلم ذكر جملةً حكميةً علميةً تربويةً إيمانيةً تحرّك القلوب والعقول معًا: «يا عمر لقد تابت توبةً لو قسِّمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، يا عمر هل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله؟»، والجود بالنفس لله من مراتب الإحسان، وجملة (تابت توبةً) هي توبة الدخول في الإيمان، وقد ارتكبت حدًا من حدود الله، فقام المقتضي للوعيد، لكن جاءت الموانع الإيمانية والإحسانية التي جعلت هذه المرأة بعد فِعلها تدخل منزلة الصديقية، لأن مَن حقَّق الإيمان وتلبَّس بالإحسان ولازمَ الاستسلام، دخلَ في مرتبة الصديقية، ولهذا يقول: «لقد تابت توبةً لو قسِّمت عليكم لوسعتكم» ما خاطبَنا النبيُّ، بل خاطبَهم، ثم علَّل: «هل وجدتَ أفضل من أن جادت بنفسها» علة التوبة.

وهذا في الحقيقة منهجٌ عظيم، لأن الصدّيق وحتىٰ العلماء قد يصدر من أحدهم ما هو من باب الذنوب، لكن لا يتصور أن يصدر منهم مثلًا

كبيرة من كبائر الذنوب، ومع ذلك إنْ حصل وتاب أحدهم توبةً نصوحًا قد يرجع إلىٰ ربه بالإيمان الجازم والعمل الصالح.

فهذا معنىٰ كلام المصنف أنه قد تأتي الفضائل والحسنات فتكون ماحية لتلك السيئات.

المتن:

فَإِذَا قُلْنَا بِمُوجَبِ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]. وقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: ١٤]. وقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: ٢٩-٣٠] إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ الْوَعِيدِ.

أَوْ قُلْنَا بِمُوجَبِ قَوْلِهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ»، أَوْ «عَقَّ وَالِدَيْهِ أَوْ مَنْ غَيَّرَ مَنَارَ الْأَرْضِ»، أَوْ «لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ»، أَوْ «لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدَيْهِ وَكَاتِبَهُ»، أَوْ «لَعَنَ اللَّهُ لَاوِيَ الصَّدَقَةِ وَالْمُعْتَدِيَ فِيهَا»، أَوْ «مَنْ أَحْدَثَ فِي الْمَدِينَةِ حَدَثًا أَوْ آوَىٰ مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»، أَوْ «مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطَرًا لَمْ يَنْظُرْ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ



الْقِيَامَةِ»، أَوْ «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ»، أو «مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»، أَوْ «مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ»، أَوْ «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ»، أَوْ «مَنْ اسْتَحَلَّ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينٍ كَاذِبَةٍ فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»، أَوْ «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعُ رَحِمٍ»، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَحَادِيثِ الْوَعِيدِ.

لَمْ يَجُزْ أَنْ نُعَيِّنَ شَخْصًا مِمَّنْ فَعَلَ بَعْضَ هَذِهِ الْأَفْعَالِ وَنَقُولَ: هَذَا الْمُعَيَّنُ قَدْ أَصَابَهُ هَذَا الْوَعِيدُ؛ لِإِمْكَانِ التَّوْبَةِ وَغَيْرِهَا مِنْ مُسْقِطَاتِ الْعُقُوبَةِ.

وَلَمْ يَجُزْ أَنْ نَقُولَ: هَذَا يَسْتَلْزِمُ لَعْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَعْنَ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ لَعْنَ الصِّدِّيقِينَ أَوْ الصَّالِحِينَ؛ لِأَنَّهُ يُقَالُ: الصِّدِّيقُ وَالصَّالِحُ مَتَى صَدَرَتْ مِنْهُ بَعْضُ هَذِهِ الْأَفْعَالِ، فَلَا بُدَّ مِنْ مَانِعٍ يَمْنَعُ لُحُوقَ الْوَعِيدِ بِهِ، مَعَ قِيَامِ سَبَبِهِ.

فَفِعْلُ هَذِهِ الْأُمُورِ مِمَّنْ يَحْسِبُ أَنَّهَا مُبَاحَةٌ -بِاجْتِهَادٍ أَوْ تَقْلِيدٍ، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ- غَايَتُهُ أَنْ يَكُونَ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ الصِّدِّيقِينَ الَّذِينَ امْتَنَعَ لُحُوقُ الْوَعِيدِ بِهِمْ لِمَانِعٍ، كَمَا امْتَنَعَ لُحُوقُ الْوَعِيدِ بِهِ لِتَوْبَةٍ أَوْ حَسَنَاتٍ مَاحِيَةٍ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.

الشرح:

هذه الآيات التي ساقها المصنف رحمه الله تعالى في هذا الباب، والأحاديث التي ذكرها، تسمى نصوص الوعيد، وهي كلّ نص اشتمل على





العقوبة الموجبة لدخول النار أو لحصول سخط الله أو بدخوله في اللعنة أو أنه يُحْرَم من الجنة. والمسلم ينبغي أن يستعظِم هذه النصوص وأنْ يعرف معانيها وأن يُثبِت ما دلّت عليه من موجبات استحقاق الوعيد.

ولكن شمول الوعيد لمن يقع في هذه الأفعال غير لازم، فقد تكون هناك موانع تمنع من لحوق الوعيد، لا سيما إن كان من أهل الإيمان والخير والتقوىٰ.

فالصدّيق والصالح متىٰ صدرت منه بعض هذه الأفعال لا بدّ من مانع يمنع لحقوق الوعيد به مع قيام سببه.

هذه الفائدة: أن الرجل قد تصدر منه هذه الأفعال ومع ذلك لا تخلّ بمكانته في الصديقية، لأنه إما أنه فعل ذلك اجتهادًا، وإما تقليدًا سائغًا، وإما غفلةً كغفلة الصالحين صدرت منه، ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]. فهذه الأمور قد تصدر حتىٰ من أهل الفضل والإيمان، ولو صدرت منهم فإن هذا الفعل لا يقدح في وصفه ومرتبته في الصديقية، لأن البعض من الناس يزيل هذه المراتب لأدنىٰ خطأ ولأدنىٰ زلل، والصحيح أن تبقىٰ مرتبته في الصديقية.

وهذه إشارة بليغة لأن مكانة الصحابة رضي الله عنهم ومنزلتهم باقية علىٰ الرغم من صدور أفعال ربما بعضها من الكبائر، فمع حكمنا عليها بالكبائر ومع دخولها في أسباب الوعيد لكن لا تقدح لا في إيمانهم ولا في



مرتبتهم ولا في منزلتهم، **لأن الله تعالىٰ تعبَّدهم تارةً بالطاعة وتارةً بالتوبة والإنابة**، وهذا أيضًا من مقاصد صدور هذا الفعل من الصدّيق أنّ الله تعالىٰ يريد من هذا العبد كما أكرمه بالطاعة والعبادة لو صدرت منه هذه الذنوب والكبائر وبادر إلىٰ التوبة النصوح والإنابة السابقة فهذا أيضًا تقرّبٌ إلىٰ الله تعالىٰ بما يحبّ؛ فإذن هذه قواعد يجب أن تراعىٰ في حفظ مكانة الناس ومنزلتهم.

المتن:

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ السَّبِيلَ هِيَ الَّتِي يَجِبُ سُلُوكُهَا. **فَإِنَّ مَا سِوَاهَا طَرِيقَانِ خَبِيثَانِ**:

أَحَدُهُمَا: الْقَوْلُ بِلُحُوقِ الْوَعِيدِ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ الْأَفْرَادِ بِعَيْنِهِ. وَدَعْوَىٰ أَنَّ هَذَا عَمَلٌ بِمُوجَبِ النُّصُوصِ. وَهَذَا أَقْبَحُ مِنْ قَوْلِ الْخَوَارِجِ الْمُكَفِّرِينَ بِالذُّنُوبِ، وَالْمُعْتَزِلَةِ وَغَيْرِهِمْ. وَفَسَادُهُ مَعْلُومٌ بِالِاضْطِرَارِ من دين الإسلام، وَأَدِلَّتُهُ مَعْلُومَةٌ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ.

الثَّانِي: تَرْكُ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ بِمُوجَبِ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ظَنًّا أَنَّ الْقَوْلَ بِمُوجَبِهَا مُسْتَلْزِمٌ لِلطَّعْنِ فِيمَن خَالَفَهَا.

وَهَذَا التَّرْكُ يَجُرُّ إِلَىٰ الضَّلَالِ. وَاللُّحُوقِ بِأَهْلِ الْكِتَابَيْنِ ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: ٣١] فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَمْ يَعْبُدُوهُمْ، وَلَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمْ الْحَرَامَ،



فَاتَّبَعُوهُمْ، وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمِ الْحَلَالَ، فَاتَّبَعُوهُمْ». وَيُفْضِي إِلَىٰ طَاعَةِ الْمَخْلُوقِ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ. وَيُفْضِي إِلَىٰ قُبْحِ الْعَاقِبَةِ وَسُوءِ التَّأْوِيلِ الْمَفْهُومِ مِنْ فَحْوَىٰ قَوْلِه تَعَالَىٰ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

الشرح:

المصنف رحمه الله تعالىٰ بعد أن بيّن المنهج الحقّ، وبيّن القول الصحيح في مسألة التعامل مع أحاديث الوعيد، وما اشتملت عليه من أحكام، وموجبات حكم الوعيد وموانعه، كما فصّل بحسب الإمكان: ذكَر بأن هذا هو المنهج الذي ينبغي أن نلتزمه، **وقد خالفتْ فيه طائفتان وتنكّبت الطريق الصحيح:**

الأولىٰ: التي تقول بلحوق الوعيد بكل فرد من الأفراد بعينه، ويدّعون أن هذا عملٌ بموجب النصوص، كقول النبي صلىٰ الله عليه وسلم: «لعن الله شارب الخمر» فلا بد من لحوق الوعيد بشارب الخمر ولا بد من دخوله النار ثم يخرج، أي قالوا بأنّ كل مَن أتىٰ بالفعل المتوعد عليه لا بد أن يدخل في العقوبة ولا بد أن يعاقَب سواء كان متأوّلًا أو غير متأوّل، لأن هذا هو ظاهر الأحاديث بزعمهم.

والمصنف هنا ينبه علىٰ قضية أن **هذا القول أقبح من قول الخوارج،**



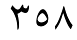


لأن الخوارج قالوا بأن صاحب الكبيرة كافر -وشرب الخمر من الكبائر- بينما هؤلاء جزموا بدخوله النار، يعني حتىٰ لو لم يقولوا بتكفيره، بمجرد القول بلحوق الوعيد لكل فرد من الأفراد بعينه وأنه لا بد أن يعذَّب بشربه الخمر ولا فائدة من الموانع، هذا أشد من قول الخوارج، لأن هذا القول صريح في القطع بدخوله النار، والخوارج قالوا هو كافر، والخوارج ربما بلازم القول سيقولون بدخوله النار، بينما هؤلاء ابتداءً جزموا وقطعوا بإنفاذ الوعيد في كل فاعل.

الثانية: وهي علىٰ الضد من الطائفة الأولىٰ، فقد أفرغت محتوىٰ النص ودلالته علىٰ الحكم في أحاديث الوعيد هذه، فقالوا بترك القول والعمل بموجب هذه الأحاديث وما اشتملت عليه من أحكام التحريم والوعيد، وقالوا بأن القول بموجبها مستلزم الطعن بمن خالفها، وبأنها لا يحتج بها في موارد الخلاف.

وهذا القول يفضي إلىٰ تمييع الدين ويجر إلىٰ ارتكاب الحرام وإلىٰ معصية الخالق لأجل تعظيم المخلوق، **وهو من جنس ما كان عليه أهل الكتاب مِن اتِّخاذ الأحبار والرهبان أربابًا من دون الله تبارك وتعالىٰ**، فهو في الحقيقة يفضي إلىٰ طاعة المخلوق في معصية الخالق، إرضاء لبعض الواقعين في هذا الحرام، أو لأن مَن يقع فيه ممن له حق، فكأنهم يجوّزون ارتكاب هذه المحرمات، وهذا التأويل في غاية السوء في التعامل مع النصوص.

فالطائفة الأولىٰ تشدّدَت في إصدار الحكم، والثانية تساهلَت فيه.





المتن:

ثُمَّ إنَّ الْعُلَمَاءَ يَخْتَلِفُونَ كَثِيرًا. فَإِنْ كَانَ كُلُّ خَبَرٍ فِيهِ تَغْلِيظٌ خَالَفَهُ مُخَالِفٌ تُرِكَ الْقَوْلُ بِمَا فِيهِ مِنْ التَّغْلِيظِ أَوْ تُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ مُطْلَقًا لَزِمَ مِنْ هَذَا مِنْ الْمَحْذُورِ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ: مِنْ الْكُفْرِ، وَالْمُرُوقِ مِنْ الدِّينِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْمَحْذُورُ مِنْ هَذَا أَعْظَمَ مِنْ الَّذِي قَبْلَهُ، لَمْ يَكُنْ دُونَهُ.

الشرح:

النصُّ حُجيَّتُه في ذاتِه، بمعنىٰ أنك مثلًا جاءك حديثٌ صحيحٌ ولكن قد خالفَ فيه بعضُ العلماء، فأنت تركت العمل بالحديث مع عدم وجود معارض له، ومع أن هذا الحديث يوجب العمل، فتركته لأن بعض العلماء اختلفوا فيه ولم يعملوا به، فكأنك أنت تركت السنة لأجل مَن خالَف مِن العلماء. وهذا في الحقيقة أمر خطير سيؤدي إلىٰ تحطيم الشرع، وهذا ذكرناه سابقًا عمن يغلو في الاحتجاج بالخلاف في جميع المواضع، وكأنه يجعل وجود الخلاف في المسألة دليلًا حاكمًا علىٰ عدم صحّتها، أو عدم القطع بها، مع أن هذا الخلاف قد يكون خلافًا ضعيفًا لا عبرة به.

المتن:

فَلَا بُدَّ أَنْ نُؤْمِنَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ، وَنَتَّبِعَ مَا أُنْزِلَ إلَيْنَا مِنْ رَبِّنَا جَمِيعِهِ. وَلَا نُؤْمِنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَنَكْفُرَ بِبَعْضٍ. ولا وَتَلِينَ قُلُوبُنَا لِاتِّبَاعِ بَعْضِ





السُّنَّةِ، وَتَنْفِرَ عَنْ قَبُولِ بَعْضِهَا بِحَسَبِ الْعَادَاتِ وَالْأَهْوَاءِ، فَإِنَّ هَذَا خُرُوجٌ عَنْ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، إِلَى صِرَاطِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَالضَّالِّينَ.

الشرح:

الإمام المصنف رحمه الله تعالىٰ أطال النفَس في قضية قيام المقتضي بالوعيد وعدم لحوق الوعيد لوجود المانع، وما يتعلق أيضًا بلعن المعيّن، ويلزم من هذا أيضًا عدم الجزم بدخول أحد في النار **إلا بدليلٍ خاص**، فنقول فلان يستحق دخول النار، وفلان بهذا الفعل يستحق أن يكون مغضوبًا عليه. لكن الاستحقاق شيء، والجزم القاطع بدخوله النار شيءٌ آخر، ومعنىٰ أنه يستحق أي أنه أتىٰ بالسبب الموجب لدخول النار أو السبب الموجب المعنىٰ.

قد يقول قائل: ولماذا لا نلعن المعين ونجزم بدخوله النار؟ مع أن ظاهر فعله هو الكفر المحض؟ الجواب يكون من وجهين:

الأول: أن الجزم بدخول النار متوقف علىٰ الموت علىٰ الكفر بنص القرآن ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [البقرة: ١٦١-١٦٢]، وهذا النص القرآني لفظه تكرر في غير موضع من القرآن، وكثير من الناس لا يلتفت إلىٰ القيد: (وماتوا وهم كفار)، فالله تعالىٰ يخبر فيقول: (الذين كفروا)، والإتيان باسم الموصول دليل علىٰ أنهم كفار، لكن لمّا كان الكفر فيه



أحكام ظاهرة دنيوية وأحكام أخرىٰ أخروية، فإن تعليق هذا الكافر بدخول الأحكام الوعيدية لا يكفي بوصفه أنه كافر، بل لا بد من شرط وقيد ووصف نصَّ عليه القرآن في غير آية، ثم يذكر اللعنة المعينة عليهم: (عليهم لعنة الله والملائكة والناس)، ثم بيّن دخولهم في النار، إذن إذا أردت أن تحكم عليهم بوعيد الدخول في النار والجزم بدخول النار في الآخرة، فلا بد من هذا القيد القرآني وهو أنه مات علىٰ الكفر، بنص القرآن: (وماتوا وهم كفار) جملة حاليّة كأنها مقيّدة لتلك الجملة الّتي فيها عموم، كأن الآية تقول: **ليس كل الكفار وليس كل مَن يوصف بالكفر ستناله اللعنة ويُحكم عليه بالخلود في النار**، وإنما مَن مات منهم علىٰ الكفر، هذه قاعدة نورانية ينبغي الالتفات إليها.

أما الوجه الثاني في الجواب فهو أن الموت علىٰ الكفر مشروط بأمرين، أي أن هذا القيد القرآني مشروطٌ بأمرين، **فلا يقال فلان مات علىٰ الكفر إلا إذا تحقق الشرطان**:

الأول: القطع بعدم توبته.

الثاني: الجزم بإقامة الحجة عليه.

فالحكم بالكفر حين يتنزل علىٰ الواقع والأعيان يحتاج إلىٰ هذين الشرطين المهمين الضروريين، فمتىٰ ما استطعت أن تقطع بعدم توبته، وجزمت قاطعًا بأن الحجة الرسالية قد قامت عليه، فحينها تحكم عليه؛



فإذا قلتَ: **لا سبيل لي بأن أقطع بعدم توبته، ولا علم لي بإقامة الحجّة عليه.** نقول: إذا أنزلته النار فقد اعتديت على حق الله، وعلى صفة الله، فلا يجوز ذلك لأحد، لأن الحرمة في الوعيد الأخروي المعلق على الموت على الكفر أمرٌ معلق بعلم الله، أما الكفر الظاهر الذي تمتنع به عن الصلاة عليه وتمتنع عن توريثه فهذا معلقٌ بالأسباب الظاهرة الدنيوية.

لهذا احتاط السلف في اللعنة، لأنها كما ذكرنا هي الجزم بعدم شمول الملعون أو الموصوف بدخول الجنة، فيقتضي دخول النار، لأن اللعنة هي الحرمان من رحمة الله تبارك وتعالى.

إذن هذه الدلالات دلالاتٌ مهمة وعظيمة.

ثم المصنف يختم كتابه العظيم، ويختم رسالته هذه، الرسالة العلمية المنهجية التربوية، يختمها بقاعدتين مهمتين:

الأولى: أنه لا ينجو من الخطأ ولا يلتزم بالجادة في هذا المنهاج إلا مَن آمن بالكتاب والسنة إيمانًا جازمًا شاملًا عامًا، وهذا الإيمان هو التصديق الجازم بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وبكل ما أمر به وأخبر به، وهو الإيمان الظاهر.

الثانية: أنْ تلين القوب للاتباع، أي أنّ القلوب فيها لين ورحمة وسكون، لاتباع السنة النبوية.

ثم يختم المصنف بالدعاء من الله تبارك وتعالى، وهو دعاء جامع.



خاتمة المتن:

وَاللَّهُ يُوَفِّقُنَا لِمَا يُحِبُّهُ وَيَرْضَاهُ مِنْ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ فِي خَيْرٍ وَعَافِيَةٍ لَنَا وَلِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، وَعَلَىٰ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وَأَصْحَابِهِ الْمُنْتَخَبِينَ، وَأَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ، وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

خاتمة الشرح:

المصنف رحمه الله تعالىٰ بعدَ هذه الكلمات الجامعة والأدعية النافعة والآداب الماتعة والتفصيلات البديعة والتقريرات المليحة والأجوبة العلمية المنهجية والنصائح الشرعية الموافقة للقرآن والسنة، مع تحري الحق في جميع أقواله واجتهاداته، ورحمته الخلق في جميع معاملاته وأحكامه: هو في الحقيقة مثَلٌ كبيرٌ، وترجمةٌ حيَّة للمنهَج الإسلامي العلمي الربّاني.

وأنا أذكّر بأمور ثلاثة، هي التي ربما جعلت مثل هذا الإمام يتكلّم بهذه اللغة، ويؤصّل بهذه التأصيلات:

الأمر الأول: موسوعيته في العلم والاجتهاد، فقد كان إمامًا في العلوم، ربانيًا في الفكر والمعرفة، وكانت هذه العلوم تتلازم في قلبه وعقله، لتخرج هذه الدرر والفوائد والكنوز.





الأمر الثاني: البناء علىٰ الاعتقاد والاتباع في كل قضيةٍ وجزئية، جعلته يجمع بين قوة الاجتهاد وسلامة الاعتقاد وصحة الاتباع، فكان إمامًا في علوم الشريعة، وإمامًا في العقائد والملل، وإمامًا في الشريعة والمنهاج والاجتماع.

الأمر الثالث: منهجه القائم علىٰ الرحمة والعدل في التعامل مع موارد النـزاع.

هذه الأمور الثلاثة ما اجتمعت في إنسان قولًا وعملًا، يقينًا وصدقًا، دعوةً وجهادًا، إلا نال الإمامة في الدين، وهي: الموسوعية في العلم والاجتهاد، والبناء علىٰ الاعتقاد والاتباع، ثم الرحمة والعدل في موارد النزاع.

وبعد أن وفقنا الله تعالىٰ وهدانا إلىٰ مدارسة هذا الكتاب، الذي هو والله من توفيق الله ومن هدايته في هذه الأزمان إلىٰ العيش مع هذه الفوائد والتأصيلات لإمام من أئمة الإسلام، **فنصيحتي لنفسي ولكل طالب علم** يتتبع أثر العلماء ويجتهد في مسالك الفقهاء والفضلاء: أن يعتني بتأصيل العلوم، وأن يأخذ حقه ما استطاع من كل علمٍ من هذه العلوم، فإن **البناء العلمي الموسوعي** ولو في أدنىٰ درجاته، ولو في أي سبب طرَقه في المنهج العلمي المدروس وفي الدراسة الشرعية المحررة، هو السبب الأول والسبيل الأوحد للارتقاء في مجال العلم والدعوة.

ثم لا بد أن يُعمل نظره في علومه وبحوثه، وفي فنون الشريعة، ولا بد



أن يجعل له أصولًا ثابتة وقواعدَ متينة يرجع إليها في فهم العلم وفي تطبيقه وتنزيله على الواقع، وهذا معنى أنه يحتاج إلى ضبط الاعتقاد والاتباع.

ثم إذا تعامَل مع الغير سواء كان في مقام الدعوة إلى الله أو حتى في مقام التبليغ عن شرع الله أو كان موقّعًا في القضايا الفقهية وفي موضع الاجتهاد والفتوى، لا بد أن يتعامل مع الناس مَن وافَقَ منهم ومَن خالَفَ، بالأخلاق، بالرحمة والعلم والعدل، ويجعل من تلك الكلمة الجامعة وهي: (تحرّي الحق ورحمة الخلق) منهجًا عمليًا سلوكيًا في التعامل مع الناس.

هذه الدعوة -أعني الدعوة إلى الكتاب والسنة- هي دعوةٌ كبيرة ومقاصدها عظيمة وتاريخها كبير وأعلامها فضلاء، وهي جامعة لكل خير، لكن قد يقع القصور في نشرها، وبتقصير بعض دعاتها، أو بأخطاء منهم أفضت إلى نفور الناس عن هذه الدعوة.

وهذا الكلام لشيخ الإسلام دارَ على حفظ جناب الشريعة، وفقه التعامل مع أهلها؛ فما ذكرتُه موافقًا للحق وموافقًا لمراد شيخ الإسلام ومقاصده فهذا من توفيق الله تعالى، وما أخطأتُ فيه فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله، والله تعالى المستعان.









الفهرس التفصيلي

















يُطلب من:
الشاملة للطباعة والنشر
الموصل - المجموعة الثقافية

أو يُطلب من المحرر بالمسح على الكود المرفق



@OMAR_SENAWI

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٦٥)

